Salomonische Kunst im Psalter.

Ein Beitrag

zur

Geschichte der hebräischen Spruchdichtung.

Inauguraldissertation

zur Erlangung der Doctorwürde bei Hochlöblicher philosophischer Facultät in Marburg,

eingereicht

von

Carl Lang.

Marburg

Buchdruckerei von Georg Mohr.

1874.

Salomonische Kunst im Psalter.

Ein Beitrag

zur

Geschichte der hebräischen Spruchdichtung.

Inauguraldissertation

zur Erlangung der Doctorwürde bei Hochlöblicher
philosophischer Facultät in Marburg,

eingereicht

von

Carl Lang.

Marburg:
Buchdruckerei von Georg Mohr.
1874.

Seinen geliebten Lehrern

den Herrn Professoren

Franz Dietrich und Ferdinand Justi

in Ehrfurcht und Dankbarkeit

gewidmet.

Unter dem Himmel des südwestlichen Asiens, soweit Sems Zelte reichten, ist außer der lyrischen keine Dichtungsart zu so hoher Blüthe gelangt als die didaktische. Alle Bedingungen dazu trafen in der geistigen Eigenart des semitischen Stammes zusammen: der beobachtende Scharfsinn, welcher jedem Gegenstand leicht das Charakteristische absieht und es sogleich entsprechend zu bezeichnen weiß, die vielgeschäftige himmelanstrebende Phantasie, welche jede Wahrnehmung schnell mit Nahem und Entferntem verknüpft, damit sie in dessen Lichte nach Werth und Wesen sich ausweise, und dazu vor allem als Quell des didaktischen Interesses eine Neigung zum Umgang mit sich selbst, eine gelassene und doch innig theilnehmende Beschaulichkeit, ein Streben den empfangenen Eindrücken im Gedanken nachzuhängen, sie durch Vertiefung zugleich auszukosten und fruchtbar zu machen. Nur anders als bei dem Germanen, dem gleichfalls ein Hang zum Innenleben eignet, vollzieht sich bei dem Semiten diese Vertiefung: jenen treibt das ernste Verlangen die ganze Causalitätsreihe seines Gedankens möglichst vollständig zu durchlaufen, diesen das Interesse seine Vorstellung zu größtmöglicher Intension und Lebhaftigkeit zu erheben, mehr ihren Umfang als ihren Inhalt, mehr ihre Weiten als ihre Tiefen zu ermessen. Daher dort wissenschaftliche Systembildung, hier loseres Aneinanderreihen von Sentenzen: Perlenschnüre; dort mehr Belehrung durch logisches Beweisverfahren, hier durch Bilder, Analogien und Contraste; darum auch hier das sonderbare Wohlgefallen des Hebräers am Parallelismus, einer Fortführung des Gedankens durch Entsprechendes und Widersprechendes.

Während nun in der Gnomendichtung der Araber der erfindungsreiche, treffende Scharfsinn, der spielende, kecke Witz in einer mehr durch diesseitige Interessen bestimmten Farbe auftritt, hat der Hebräer die ganze in Rede stehende Dichtungsart in eine höhere, himmlischere Zone emporgehoben; Jahvehs Hauch weht durch fast alle seine Weisheitssprüche. Auch ein sinnenfälliges Gepräge schuf sich seine Gottinnigkeit; die gesammte hebräische Dichtung zeigt eine nirgends sonst erreichte Meisterschaft im Ausdruck des Erhabenen, welche der Spruchdichtung vortrefflich zu Staaten kam. Eine eigene Form dafür nahm sich die letztere zum bleibenden charakteristischen

---

NB. Die kürzlich erschienene neueste Auflage des Psalmen-Commentars von Delitzsch habe ich leider nicht mehr benutzen können. — Die arabische Ziffer für den III. Band von Freytags 'Arabum proverbia' bedeutet die Nummer, nicht die Seite.

Muster, und mit ihrer Erfindung hebt sie sich erst aus der Allgemeinheit der Literatur höheren Stiles als ein selbständiger Zweig hebräischen Schriftthums heraus.

Von den beiden gefeiertsten Herrschern der isrealitischen Königreiche ist zugleich der eine Vollender, der andere Begründer je einer besondern Gattung der Dichtkunst. Eben als die lyrische durch David zu einer Blüthe gelangt war, über welche sie in der Folge nicht mehr hinauskam, entfaltete sich aus einer jüngst erwachten Geistesrichtung, die wir Hokmah nennen, unter der Gunst des Friedens eine ganz neue Art der Poësie durch Salomo, kaum daß sie in erheblichen Versuchen vorher angebahnt wäre, sofort zur maßgebender Gestalt: die sog. Maschaldichtung. Der weise König galt so unbestritten als Vater derselben, daß die späteren Schöpfungen dieser Muse bei mehr oder weniger Selbstverrath der wahren Verfasser mit Vorliebe unter seinem Namen in die Oeffentlichkeit traten, und die junge Kunst fand so sehr den allgemeinen Beifall der Geister, daß außer größeren ganz in ihrem Stile abgefaßten Compositionen die gesammte Schriftstellerei, wo es die Natur des Gegenstandes nur irgend zuließ, mit ihrem Zierrath sich schmückte, an ihre Darstellungen anknüpfte und durch Verquickung mit den Gebilden ihrer Schwesterkünste neue Schönheiten zu erreichen suchte. Vorzüglich bemächtigten sich ihrer Errungenschaften die Prophetie und die heilige Lyrik und in einem besonders hohen Grade, weit mehr noch als man bereits beobachtet hat*), zeigen die spruchhaften Psalmen mit den mittelbaren oder unmittelbaren Erzeugnissen der salomonischen Muse eine auffällige Verwandtschaft. Es dürfte sich daher als kein unnützes Bemühen herausstellen, wenn die Aufgabe der folgenden Blätter sein soll, die Verwendung des durch Salomo geschaffenen Spruchverses im Psalter und die Stellung der gnomischen Theile des letztern in und zu der hebräischen Spruchdichtung überhaupt im Zusammenhange zu betrachten. Vorher nur scheint es angemessen, über die Weise, in welcher sich die Aufnahme der gnomischen Kunstform in die Liederdichtung vollzogen habe, das Wesentlichste zu bemerken.

I.

Die Fortbildung des Sinnspruchs zum Spruchliede.

Die besondere klassische Form, welche Salomo der einzelnen sei es selbstgefundenen sei es aus der unerschöpflichen Fundgrube der Volksweisheit aufgegriffenen Erkenntniß gab und durch welche

*) So besonders Hitzig zu ψ 36 und 37 und Delitzsch zu ψ 140 und 141.

er dieser in der Poësie das Bürgerrecht erwarb, wurde mit einem althergebrachten Ausdruck, dessen frühere Bedeutung neben der jetzt entstehenden engeren natürlich fortbestand, als מָשָׁל*) bezeichnet. Bis dahin gebrauchte man diesen Ausdruck von den Aussprüchen der Propheten (Num. 23, 7) und Dichter (מֹשְׁלִים, Num. 21, 27)

---

*) Daß dies Wort in dem Sinne von Sprüchwort oder Denkspruch mit der secundären Bedeutung seiner Wurzel, mit der des „Vergleichens" nichts zu thun habe, hat Fleischer zu Del. „salomon. Spruchbuch" S. 44 Z. 1 ff. erwiesen. Aber auch die von Del. dort vorgebrachte Meinung, daß מָשָׁל ursprünglich das „mit etwas Stehende = etwas Darstellende" oder die uneigentliche Rede, welche die eigentliche „vertritt", bedeute, dünkt mich unwahrscheinlich, da der Uebergang vom bloßen „Stehen" auf das „Stehen für etwas" durch Nichts gerechtfertigt ist. Die rein sinnliche Urbedeutung von مَثَلَ ist ein einfaches Aufrechtstehen, woher das hebr. מָשַׁל (mit עַל oder בְּ wie arab. قام mit ب) ein Herrschen bezeichnen konnte. Hiernach erklärt sich das Wort so, daß eine entweder unausgesprochene oder nach dem Schwanken der Individualitäten noch in schwankenden Redeformen kundwerdende Erkenntniß, Empfindung u. dgl. durch den מָשָׁל zum Stehen gebracht wird, d. h eine feste, jeder Individualität gerechte und sich dadurch allgemeine Geltung verschaffende Ausdrucksform erhält. Das ist eben das Characteristische des מָשָׁל, daß er 1) eine fest ausgeprägte, von Keinem veränderte Form und 2) seinem Inhalt nach eine allgemeine Gültigkeit, die Herrschaft über viele Köpfe hat. Vgl. dazu Koh. 12, 9 den Ausdruck: תִּקֵּן מְשָׁלִים und Vs. 11: „die Worte der Weisen sind wie Stacheln und eingeschlagene Nägel; Herren von Schaaren (אֲסֻפּוֹת) werden sie (doch nur) von einem Hirten dargereicht." Das vielmißhandelte בַּעֲלֵי אֲסֻפּוֹת an dieser Stelle heißt: „behaftet mit Versammlungen, Gruppen oder Schaaren", was von den Sprüchen höchst treffend gesagt werden kann, da sie, obwohl nur einem Munde entflossen, doch von unzähligen Menschen anerkannt und im Gedächtniß bewahrt, gleichsam eine Herrschaft über die Geister innehaben. Eben die Verbreitung, durch welche es seine Macht erhält, ist des Sprichworts nothwendigstes Merkmal, vgl. Freytag, Ar. prov. I. S. 200: أَبْشَعُ مِن مَثَلٍ غَيرِ سائِرٍ „erbärmlicher als ein Sprichwort, das nicht im Umlauf ist." Demnach dürfte doch der arabische Grammatiker der Wahrheit ziemlich nahe gekommen sein, welcher sich Freytag a. a. O. IV, S. 4 Z. 1 ff. über مَثَل so ausspricht:

سُمِّيَت الحِكَمُ القايم صدقها فى العقول امثالا لانتصاب صُوَرِها فى العقول „diejenigen Aussprüche, deren Wahrheit in den Geistern feststeht, werden أمثال genannt, weil ihre Formen in den Geistern (gleichsam) aufgerichtet sind", d. h. weil sie darin eine feste, entschiedene Gestalt gewonnen haben (مَثَل = انتصب).

sowie insbesondere vom Sprichwort (1. Sam. 24, 14, Ez. 12, 12); daß er aber mit Salomos Auftreten einen eingeschränkteren Sinn erhielt, lehrt auf den ersten Blick die gewissenhafte Unterscheidung von מָשָׁל und שִׁיר in der 1. reg. 5, 12 überlieferten Nachricht, daß Salomo von der ersteren Art 3000, von der letzteren 1050 gedichtet habe. Hier wird שִׁיר das eigentliche Lied sein sollen, welches in gesangähnlich beflügelter Sprache einen die Empfindung tiefer berührenden Gegenstand dichterisch gestaltet, מָשָׁל dagegen eine eigene rednerische Form für jede an beliebigen Verhältnissen des Lebens beobachtete Erfahrung, sofern nur dieselbe auf den Menschen, auf sein sittliches Verhalten im weitesten Sinne eine Beziehung enthält. Die Urform des salomonischen Kunstspruchs repräsentirt ein streng gemessener und bündig gefaßter, aus zwei möglichst gleichmäßig gestalteten Gliedern bestehender Vers, zu dessen Erschaffung gegenüber dem ungebundenen, oft (1. Sam. 10, 12, 1. reg. 20, 11) einzeiligen Volkssprichwort das ästhetische Wohlgefallen an einer gewissen Symmetrie dar Gedanken trieb. Die künstlichen Figuren und Stellungen, in welchen sich jene beiden Glieder wie ein tanzendes Paar einander gegenüber bewegen oder sich anmuthig zusammenschließen, sind nach ihrer großen Mannigfaltigkeit besonders von Delitzsch (sal. Spruchb. S. 7, §. 2) so erschöpfend eingetheilt und gekennzeichnet, daß es überflüssig wäre von Neuem hierauf einzugehen. Nur dürfte zur Erleichterung der Uebersicht noch die Bemerkung beitragen, daß alle zweigliedrigen Sprüche in zwei große Gruppen zerfallen, in eine parataktische und eine syntaktische, so daß nach dem von Delitzsch aufgestellten Schema der synonyme, antithetische und synthetische Zweizeiler zur ersten, der eingedankige, parabolische und emblematische zur letzten Gruppe zu rechnen sind. Alle übrigen unter den Beispielen bei Delitzsch nicht berücksichtigten zweizeiligen Spruchformen, deren besonders viele sich dem eingedankigen Zweizeiler unterordnen würden, sind nur stilistische Spielarten dieser allgemeineren Muster. Als ein bevorzugtes rhetorisches Mittel zur Erzeugung neuer Formen tritt die Ellipse auf, welche innerhalb der syntaktischen Spruchklasse das seltsame Gebilde des emblematischen oder (nach Ewald, Dichter des A. B. I, 1 S. 61) epigrammatischen Sinnspruchs*) und mehrere seltenere Spruchformen geschaffen hat. In dieser Neigung zu präciser Fassung mit Benutzung des elliptischen Ver-

*) Auch außerhalb des Hebräischen begegnet uns diese Spruchform. z. B. Ephr. carm. Nisib. 76, 27 f.: ܢܫܪܐ ܥܠ ܦܓܪܐ ܘܒܪܢܫܐ ܥܠ ܟܣܦܐ „der Adler beim Aas und der Mensch beim Gelde."

fahrens, wozu prov. 21, 24; 18, 19; Jſ. 12, 5*) merkwürdige Beiſpiele ſind, nähert ſich der Kunſtſpruch wieder mehr dem Volksſprichwort. Man vergleiche z. B. Jſ. 2, 4: עוֹר בְּעַד עוֹר „Haut um Haut", d. h. das Leben zu retten, ſetzt man es ſelbſt auf's Spiel; Ar. prov. II, S. 120: عن الشرّ لا تناسين mit Ausfall von زَجْرَهُ vor عن „laß nicht ab, ihn vor dem Uebel zu warnen", d. h. vom Schaden kann man nie genug abrathen.

Bei der diſtichiſchen Urform des Maſchal blieb aber die hebräiſche Lehrdichtung ſchon in ihren Anfängen nicht ſtehen; am Ende ließ ſich doch nicht alles, was man zur Lehre und Warnung mitzutheilen ſich getrieben fühlte, ohne Beeinträchtigung der Klarheit in dieſes Schema hineinzwängen; oft verlangte die Originalität des Darzuſtellenden oder ſein paradoxer Character noch eine Begründung, ja einen mehrfachen Nachweis aus Natur und Leben; oft häuften ſich die Bilder dafür in der Seele des Dichters ſo reichlich, daß er bei ſchwieriger Wahl lieber gleich mehrere davon gebrauchte. Solche und ähnliche Umſtände erheiſchten eine Ueberſchreitung des diſtichiſchen Maßes zum Drei-, Vier- und Mehrzeiler. Ein erſter Anſatz dazu verräth ſich, vielleicht nicht ganz zufällig, beſonders häufig unter den ſalomoniſchen Sprüchen zweiter Leſe (prov 25 bis 29) in der Zuſammenſetzung der Anfangszeile aus zwei entſprechenden Hälften, welche durch ſpäteres Auseinandertreten den Dreizeiler erzeugten; vgl. prov. 25, 12, 18, 19, 26; 26, 1, 2; 27, 3, 4 u. a. Durch ähnliche Mittel wie das erſte konnte auch das zweite Glied einen Zuwachs erhalten, der ſich dann als ſelbſtändige Zeile von ihm loslöſte, und überhaupt ſind alle mehrgliedrigen Maſchalformen durch eine einfache, doppelte oder mehrfache Erweiterung eines oder beider Glieder des diſtichiſchen Muſters entſtanden. Jeder umfangreichere Spruch, der ſich nicht auf letzte-

*) Daß man keinen rechten Sinn in dieſe Stelle hat bringen können, beruht auf Verkennung ihrer elliptiſchen Miſchleconſtruction; das ſtark verkürzte zweite Glied würde nämlich vollſtändig lauten: לְעַשְׁתּוּת נָכוֹן בּוּז לְמוֹעֲדֵי רָגֶל, worin לְעַשְׁתּוּת vermöge ſeiner Sinnverwandtſchaft mit אָמַר recht wohl unterdrückt, בּוּז aber von dem hebräiſchen Hörer leicht aus dem erſten Gliede ergänzt werden konnte. Der Vers iſt ſo zu überſetzen: „Dem Unglück Verachtung!" denkt der Sichere; der Feſtſtehende: „dem Straucheln des Fußes." Es iſt ein ſynonymer (der Bedeutung nach comparativer) Zweizeiler, welcher beſagen ſoll, daß der שַׁאֲנָן ebenſo wenig an ein פִּיד zu denken pflege als der נָכוֹן (vielleicht der Sorgloſe, wie in Verbindung mit לֵב ψ 57, 8; 108, 2; 112, 7 der Furchtloſe) an מוֹעֲדֵי רָגֶל, an die Gefahren zu ſtraucheln. Die Wortſtellung iſt die chiaſtiſche, und die Synonymie von שאנן und נכון iſt gleichſam die gemeinſame Spitze der beiden convergirenden Vershälften.

res zurückführen läßt, kann zwar dem Inhalte nach immer noch ein vortrefflicher Maschal sein, aber durch den Verlust der formellen Eigenthümlichkeit des echten Maschal, womit er zugleich etwas von seiner Schönheit einbüßt, stellt er sich als ein Epigone hin, und eine einzige Ausnahme hiervon macht nur die sog. Middah, der Zahlenspruch, auf den wir weiter unten zurückkommen. Nach dieser Auffassung bezeichnet der von Delitzsch (sal. Spr. S. 11) angeführte Fünf- und Siebenzeiler schon den Uebergang des Maschal in die Maschalrede, sein Sechs- und Achtzeiler aber (S. 10) sind unglücklich gewählt, weil nicht nur dieser, dessen liedartigen Character er selbst eingesteht, sondern auch jener eine bloße Spruchreihe zwar verwandter, aber selbständiger Zweizeiler bildet. Ein besseres Beispiel für die Fortentwicklung des distichischen Musters gibt uns der echte Siebenzeiler Qoh. 10, 8—10:

8. Wer eine Grube gräbt, kann hineinfallen:
Wer eine Mauer einreißt, den kann eine Schlange beißen;

9. Wer Steine ausreißt, hat schmerzhafte Mühe davon;
Wer Holz spaltet, kann sich daran verwunden;

10. Hat man das Eisen abgestumpft und es hat keine Schneide mehr,
So schwingt man's und muß seine Kräfte anstrengen:
D'rum ist der Vortheil, mit dem man Gelingen hat, die Weisheit.*)

Alles, was hier gesagt werden sollte, konnte durch die erste und letzte Zeile allein ausgedrückt werden; nun traten jedoch für die in V. 10c ausgesprochene Wahrheit zahlreiche Bestätigungsfälle

---

*) Die gemeinsame Bedeutung der V. 8—10b aufgeführten Beispiele führt mit Sicherheit auf den einfachen, von Ewald („und der Nutzen der Anstrengung ist die Weisheit") und Hitzig („besser ist's, triftig Weisheit handhaben") entstellten Sinn von V. 10c: eig. der Vortheil des Gelingenmachens ist Weisheit, d. h. wer Weisheit besitzt, hat andern etwas voraus, wodurch er Gelingen hat. Im Deutschen scheint die wörtliche Uebersetzung sinnlos, weil wir geneigt sind einen Genitiv nach dem Worte 'Vortheil' als gen. subj. aufzufassen; den Hebräer aber hinderte nichts um sofort zu bemerken, daß die Annexion von יִתְרוֹן hier die arab. اضافة التفسير sei, d. h. den explicativen oder interpretativen Genitiv vertrete. Die Weisheit ist ein Vortheil, und zwar besteht dieser Vortheil im Gelingenhaben. Der Gedanke ist offenbar der: Ginge jedes Vornehmen in der Welt mühelos von Statten, wozu brauchte man die Weisheit? aber letztere hat eben den Nutzen den mannigfachen Gefahren und Schwierigkeiten, welche jedes Unternehmen mit sich bringt, zu begegnen. Vgl. Ar. pr. III, 2506: قليل العلم خير من كثير العمل „ein wenig Verstand ist besser als viele Arbeit", d. h. man bringt's weiter damit; dem Weisen, dem Geschickten gelingt alles besser und schneller.

vor des Dichters Seele, und er bediente sich der besten davon zu ihrer weitern Erhärtung. Dem Ganzen liegt ein Zweizeiler von folgendem Schema zu Grunde:

8a ist und 8b und 9a und 9b und 10ab ist,
D'rum ist 10c.

Da jedes Glied der ersten Zeile nun einen vollständigen Satz ausmachte, trat es als selbständige Zeile heraus, das letzte Glied 10ab, welches doch der Construction nach mit jedem vorhergehenden auf gleicher Stufe steht, theilte sich noch einmal seines Umfangs halber, und der Sechszeiler ward zum Siebenzeiler.

Durch solche Abzweigungen gleichsam vom doppelastigen Stamme des eigentlichen Maschal, welche wegen unregelmäßiger Folge und Stellung ihrer Theile die Spuren der Abstammung von dort mehr und mehr verlieren, bildet sich mit mannigfaltigster Freiheit die Spruchrede, für welche die späteren Abschnitte des Spruchbuchs sowie das Buch Jiob und Qoheleth reichliche Beispiele enthalten. Indeß ist es schwierig die Grenze zu bestimmen, mit welcher die Spruchrede anfängt Spruchlied zu werden: in der freien Benutzung des ganzen reichen Schatzes von Spruchformen treffen beide zusammen; auch bedürfen beide, da ohnehin schon der aphoristische Maschal in das Bereich der Dichtung fällt, eines gewählteren Ausdrucks. Im Allgemeinen läßt sich die höhere Stufe des Spruchlieds nur darin erkennen, daß sich in diesem eine leidenschaftlichere Empfindung ausprägt, welche den eigentlich lyrischen Schwung erzeugt und eben nicht näher bezeichnet, sondern nur nachempfunden werden kann, in den meisten Fällen ferner darin, daß das Spruchlied weniger Verschlingungen und Verästelungen erträgt und sich gern an ein strengeres Gleichmaß der Zeilen bindet; auch macht sich in ihm eine besondere Vorliebe für die synonyme Gedankenverbindung bemerkbar. Unter den größern Spruchganzen der Proverbien stellen sich das Lob der Viehzucht 27, 23–27, die Beschämung des Faulen 6, 6–11, die abschreckende Schilderung der Lustdirne 7, 3–27 u. a. m. durch geringere formelle Gebundenheit oder durch den Gegenstand oder durch allzu großes Vorherrschen des novellistischen Erzählungstones noch mehr auf die Stufe der Rede. Den Uebergang von einer Mahnrede in ein Mahnlied veranschaulicht die Warnung vor Gemeinschaft mit den bösen Buben, gleich das erste Spruchganze der Proverbien: 1, 10–19, welches schon lyrische Leidenschaft, liedmäßige Abrundung und einen gleichmäßigen Fortschritt der Rede nach dem synonymen Schema zeigt. Den Character eines echten Spruchlieds aber nach den aufgezählten Merkmalen trägt jenes musterhafte Loblied auf die tugendhafte Hausfrau: 31, 10–31, dessen lyrische Inbrunst ihren Gipfel erreicht in der kühnen Apostrophe V. 29 und dem begeisterten Aufruf an die Leser im Schlußverse.

Wenn es gleich einerseits natürlich ist, daß der dichterische Genius in seiner Gottbegeisterung die Fessel hergebrachter Formen nicht achtet — wie denn dem Spruchlieddichter ein viel kühnerer Gebrauch der rhetorischen Mittel eignet als dem Spruchdichter —, so beweist doch die letztgenannte Ode, wie er sich andererseits in solcher Freiheit selbst doch wieder bindende Gesetze frei auferlegt, ja dies in einem Grade, daß die Gesetzmäßigkeit jetzt bisweilen durchgreifender erscheint als der Regelzwang, den er überwunden. Nicht genug, daß der Sänger von Spr. 31, 10—31 seine Verse wie gleichbehauene Steine*) aneinander gefügt, so hat er sie sogar mit bestimmter Zählung und Reihenfolge wie an einer Meßschnur zu einem gerade strebenden Bau aufgerichtet; er verband sie nämlich durch das im Spruchliede öfter angewandte Mittel der alphabetischen Ordnung.

Die erwähnte Neigung zu möglichst gleichmäßiger Gestaltung der Verse führte sogar die Spruchreihe in die Liederdichtung ein, d. h die Verbindung einzelner, sämmtlich echter und selbständiger מְשָׁלִים zu einem Ganzen. Auch die arabischen Dichter, und diese weit häufiger noch als die hebräischen, pflegen im eigentlichen Liede eine Fülle selbstgeltender, oft allen wechselseitigen Zusammenhangs barer Sentenzen aneinanderzureihen, wie denn z. B. die letzten 17 Verse (V. 49 – 64) der Moʿallaqah des Zuhair Ben Abi Sulmâ lauter schadlos von ihrer Schnur abtrennbare Edelperlen arabischer Gnomik sind, die auch fast alle zu landläufigen Sprichwörtern (امثال سايرون) wurden. Bei den hebräischen Spruchlieddichtern bleibt jedoch die Unabhängigkeit der Einzelsprüche von einander stets mehr formell als inhaltlich, nur daß die Gedankenverbindung hie und da (vgl. ψ 62, 10—13) etwas lose erscheint und nicht gleich in die Augen springt. Die theokratischen Hebräer, deren ganze Weisheit in das Licht des Gottesbewußtseins getaucht nur ein Hymnus auf den Höchsten sein wollte, hatten eben darin schon von vorn herein ein überall zusammenkettendes Gedankenband, das sich auch in der Rede nicht leicht verleugnen konnte, während die arabischen Weisen freilich einen gemeinsamen Zielpunkt ihrer gesammten Aussprüche, das vernünftige Handeln, aber hiermit doch kein dem erwähnten vergleichbares und in dem Maße die Rede beeinflußendes Bindemittel besaßen. Die unruhige, in ihrer mehr diesseitigen Richtung ungezügeltere Phantasie der Araber drängt rastlos fortstürmend mit ungescheutem Sprung zu immer

*) Der einzige Dreizeiler V. 15 kann füglich keine Ausnahme bilden, da sein 2tes und 3tes Glied so gut in eine Zeile zusammengerückt werden könnte als V. 30, a sich in zwei Zeilen zerlegen läßt. S. dagegen Delitzsch, sal. Spr. S. 12, Z. 3.

Neuem und Ungeahntem, so daß uns der Flug einer arabischen Qaṣîde über den buntesten Schauplatz meist an ein Ende führt, wo wir uns des Anfangs nicht mehr erinnern; aber die bei gleicher ursprünglicher Gluth doch durch die Gottesweihe in ihre Schranken gewiesene Phantasie des Hebräers verweilt gern bei einem großen Gedanken, will gern diesen Schatz ganz heben, will ihn erst wie einen Kelch gleichsam ganz austrinken. So klingt denn durch manches Spruchlied des alten Bundes nur ein königlicher Kerngedanke hindurch, aber in tausendstimmigem Echo, in unzähligen wechselnden Variationen; so leuchtet etwa ein durch sein unvordenkliches Alter ehrwürdiger Spruch (wie Jj. 20, 5) oder ein heiliges Gotteswort (ψ 91, 14—16) wie ein helles Gestirn hervor, von den Wellen des Liedes zurückgestrahlt wie die Sonne tausendfach vom Spiegel des Meeres. Ist es doch natürlich, da ja alles Dichten nur eine Entlastung, nur eine Selbstbefreiung des Dichters ist, daß dieser nicht aufhört die Wallungen seiner Empfindung sich in Worten ergehen zu lassen, so lange noch ein Drang dazu vorhanden ist, mag auch letzterer nicht immer Erlösung, ja durch die Sprödigkeit der Sprache im Verein mit dem eigenen Unvermögen bisweilen einen schmerzlichen Tod finden. Oft indessen, wenn der Dichter sich erschöpft zu haben meint, kommt ihm von anderer Seite ein neues Licht, und von Neuem seinen Kernspruch anhebend spinnt er ihn fort, so weit es ihn treibt, oder die Herrlichkeit desselben, mit der er alles sonst Gesagte in Schatten stellt, wird ihm ein innerer Zwang immer wieder zu ihm zurückzukehren —: das gab auch in der Spruchlieddichtung Raum für den sog. Kehrvers oder Refrain.

Die Kräftigkeit des einfachen Maschal, sein nur zusammengepreßter, in der That weiter Inhalt machten ihn geeignet auch für andere Arten des Liedes das Thema oder der Ausgangspunkt der Darstellung zu werden; und manches Gedicht lehnt sich so an ihn an, als wollte es nur den Stamm mit einer Blüthenkrone schmücken. Ueberhaupt aber borgte, wie früher bemerkt, die gesammte Dichtung nicht ungern bei der Spruchweisweit, auch hier ganz in der Art arabischer Poëten, bei deren Beurtheilung die Entlehnung aus andern Autoren*) eine so wichtige Rolle spielte.

---

*) Es sind dies die bekannten سرقات الشعر, die poëtischen Diebstähle, auf welche die einheimischen Kritiker so gern Jagd machten. Wir lesen es lieber, wenn die Aufnahme derartiger Entwendungen in die eigene Dichtung mit einer Eheschließung verglichen wird. So heißen (nach Mutan. ed. Diet. S. 4, Z. 3 v. u.) die Dichtergedanken des großen Mutanabbi أبكاره وعونه, seine jungfräulichen und bereits vermählten, d. h. noch nicht gebrauchten und schon entlehnten Stellen.

Demgemäß stoßen wir auch in unsern Psalmen vielfach auf zerstreute Perlen der alttestamentlichen Maschaldichtung.

II.

Die gnomischen Theile des Psalters nach ihrer äußern Anlage.

Den unzweideutigsten Beweis für die Zugehörigkeit der Lehrpsalmen zur Gattung des Maschal geben sie zum Theil selbst durch ausdrückliches Eingeständniß. Der Dichter des 49. und der des 78. Psalms kündigen beide mit stereotyper Feierlichkeit ihren Gesang als מָשָׁל an, wenn auch jener mit ungleich mehr Anspruch darauf. Seine Introduction (ψ 49, 2–5) beginnt mit einem Aufruf an die gewünschten Hörer, gewöhnlicher Menschen Kinder (בְּנֵי־אָדָם) und Dürftige, daß sie Trost empfahen, Kinder der Großen (בְּנֵי־אִישׁ) und Reiche, daß sie sich im Spiegel ihres Nichts beschauen und sich demüthigen sollen; ziemlich die nämliche Unterscheidung von אִישִׁים und בְּנֵי־אָדָם) macht in ihrem Aufruf Spr. 8, 4 die predigende Weisheit. Auch sonst pflegt der Spruchredner, wen er wünscht, zu sich heranzuwinken: im salomonischen Spruchbuch lockt Vater oder Mutter den Sohn (Spr. 3. 1; 4, 20) oder die Kinder (4, 1. 5, 7; 7, 24) herbei, und in gleicher Weise wendet sich der Sänger ψ 34, 12 an die Söhne. Dann folgen Versicherungen der Wohlerwogenheit dessen, was man sagen wolle, um die Aufmerksamkeit zu spannen: wie hier V. 4 findet sich auch Spr. 5, 1 dieselbe Prätension von חָכְמָה und תְּבוּנָה, der eigentlichen Wappenschrift der Spruchweisheit (Spr. 8, 1, vgl. 2, 2; 3, 13 u. öft). Vers 5 bezeichnet nun das Folgende direct mit den beiden gebräuchlichsten Namen des Sinnspruchs: מָשָׁל und חִידָה, wovon der letztere (vgl. حيدة Knoten) denselben für ein Kunstgebilde erklärt, dessen verborgener Sinn erst durch ein angestrengteres Denken erkannt werde. Die hohe Bedeutung, welche durch eine so feierliche Einleitung dem Spruchpsalm beigemessen ist, erhöht der Sänger noch dadurch, daß er sagt, er wolle selbst dem Sinnspruch lauschen (V. 5 a); es ist, als ob seine Gedanken sobald sie im ehrwürdigen Gewande des Maschal einherschreiten, nicht mehr bloß seine eigenen, sondern Kundgebungen einer höhern Macht wären, die ihn nur zum Organe erkoren.*)

*) Man darf sich hierbei wohl eines glücklichen Griffs der jüngern attischen Plastik erinnern, welche den Gott wie mit der eigenen Gabe beschenkt,

Auch im Eingang zu ψ 78 klingt aus den Sprucheinleitungen der Maschalschriften mancherlei wieder. Zu תּוֹרָתִי V. 1 als einer üblichen Bezeichnung der Spruchbelehrung vgl. Spr. 3, 1; 7, 2, zu אַבִּיעָה V. 2 den Ruf der personifizirten Weisheit Spr. 1, 23: הִנֵּה אַבִּיעָה לָכֶם רוּחִי. Auch V. 3 u. 4, in welchen der מָשָׁל als überlieferter Denkspruch (זִכָּרוֹן) erscheint, enthält eine stereotype Wendung. Ganz wie hier das לֹא נְכַחֵד unseres Sängers dem Bewußtsein entfließt, daß die Spruchtradition eine heilige Pflicht sei, kündigt Hiob 15, 17—19 seinen Maschal als eine unverfälschte Tradition an, welche die weisen Ueberlieferer לֹא כִחֲדוּ, d. h. rückhaltlos fortpflanzten. Aber es überrascht uns, wenn von Sinn- und Räthselsprüchen in dem langen Psalm, der nun folgt, kaum etwas (höchstens V. 38 f.) zu finden ist, מְשָׁלִים garnicht, חִידוֹת nur insofern vorliegen, als aus den erzählten Wunderthaten Gottes der Leser selbst erst die sittliche Wahrheit folgern soll, die sich dann freilich zu jenen verhält wie die Lösung zu aufgegebenen Räthseln. Daher wird מָשָׁל hier den weitern Sinn eines Geschichtsbildes der Wahrheit haben.

Auch davon, daß das Spruchlied mit Verheißungen für den folgsamen Hörer eingeleitet wird, haben wir ein Beispiel in ψ 34, 12 f.:

12. „Kommt, Söhne, hört mir zu,
Die Furcht Jahvehs will ich euch lehren.

13. Wer ist ein Mann, dem das Leben gefällt,
Der Tage liebt, Gutes zu erfahren? [der höre!]"

Leben und lange Tage sind dieser Versprechungen beständiger Inhalt auch im Spruchbuch: 3, 2; 4, 4, 22; 7, 2; vgl. 3, 16, 18; 8, 35; 9, 11. Endlich treffen wir ψ 94, 8 auch den Gebrauch an, die Unvernünftigen und Thoren scheltend in den Hörerkreis zu laden, wie es die predigende Weisheit Spr. 1, 22; 8, 5 (vgl. 9, 4) zu thun pflegt, weil die Weisen ja ihren Rath bereits kennen und beherzigt haben.

Setzen nun schon solche Introductionen die Gnomik der Psalmen in ein nahes Verhältniß zur genuinen Spruchdichtung, so bürgt für bewußte Nachahmung proverbialer Vortragsweise ferner

von der eigenen Macht beherrscht darstellte. Es macht den tiefsten Eindruck, wenn z. B. in der vaticanischen Apollstatue aus Tibur, einer Schöpfung der Kunst des genialen Scopas, durch eine leise Wendung des Hauptes angedeutet ist, wie der Gott entzückt den eigenen Tönen lauscht, als entlockte sie ein Höherer der doch von ihm selbst gespielten Cither.

hin das Vorkommen fast aller typischen Formen, in denen der gnomische Gedanke sich krystallisirt. Am häufigsten erscheint der synonyme Zweizeiler (ψ 34, 15), nächstdem der eingedankige (34, 10) und antithetische (1, 6). Nicht selten ist auch der parabolische wie ψ 103, 13, öfter, wie es das Spruchbuch liebt, in eigentlicher Comparativform, z. B. 37, 16. Daß das emblematische Distichon fehlt, ist erklärlich, da es wegen der strengen Abgeschlossenheit seines Gedankens fast nur aphoristisch benutzbar ist, die Natur des Liedes aber nach innerer Verknüpfung drängt. Auch der synthetische Zweizeiler wird vermißt; allein er ist in der ganzen Spruchliteratur selten genug und überhaupt wohl eine überflüssige Annahme, da er im Grunde doch nur eine verdeckte Synonymie oder Antithese darstellt. Für die bunte Mannigfaltigkeit der Vielzeiler ist das Spruchlied der heimische Boden und ihres Nachweises im Psalter wird es nicht bedürfen; die einfachste Bildung des Drei und Vierzeilers erscheint in ψ 92, 8 und 49, 17 f.

Was nun aber die Spruchformen des Liedes vor denen der Rede auszeichnet, sind Eigenthümlichkeiten, die sich aus der rhetorischen Freiheit des Dichters ergeben. Die Sammlungen salomonischer Sprüche enthalten fast durchgehends nur Urtheile in einfacher Aussageform; die Frage z. B. kommt zwar in Maschalreden öfter, aber im aphoristischen Sinnspruch nur einige Male (Spr. 14, 22; 17, 16; 20, 9) vor; beliebt ist freilich die kurze Wendung מִי יִמְצָא für לֹא נִמְצָא wie Spr. 20, 6; 31, 10; die Form des Wunsches ist schwerlich zu entdecken und in 21, 28 ohne Grund von Hitzig hineingelegt; Verwünschung oder Verwahrung erscheint nur ausgedrückt durch das subjectiv abwehrende אַל wie Spr. 17, 12:

Mag einen ein Bär überfallen, dem die Jungen geraubt sind,
Nur nicht ein Thor in seiner Narrheit!

Schon dies ist eine Licenz, so unmerklich sie ist; denn einerseits hat sich gerade durch den rein objectiven Ausdruck der salomonische Maschal über das wildwachsende Sprichwort als Kunstproduct erhoben, andererseits durch eben diese Beschränkung sich gegen das weite Gebiet des Liedes abgegrenzt, in dem vielmehr das Subject zu voller Geltung kommt und mit vernehmlichem Herzschlag den Zeilen ihr warmes lyrisches Leben mittheilt. Oft, wenn man unter dem ruhigen Dahinwogen möglichst objectiv gehaltener Sprüche die Person des Dichters längst aus dem Gedächtniß verloren, taucht sie auf einmal mitten im Liede wieder hervor, wie in dem echten Maschalpsalm 49 die Anfangs (mit V. 8) schnell zurückgedrängte persönliche Beziehung später (in V. 16) momentan wieder durchdringt. Ein besonderer Typus, welchen dieser Trieb zur Mitbethätigung des Subjects geschaffen hat, ist der Erfahrungsspruch im engern Sinne: so nennen wir die

gnomische Wahrheit unter der Form eines persönlichen Erlebnisses. Der nächste Ansatz dazu ist das einem echten Maschal vorangesetzte יָדַעְתִּי כִּי („ich weiß, hab' es erfahren, daß") wie ψ 140, 13, vgl. das ähnliche "רָאִיתִי אָנִי שֶׁ Qoh. 2, 13, וֶהֱיִיתִי Jj 15, 17. Nun aber glaubte der Dichter den Andersmeinenden dadurch von der Untrüglichkeit seiner Erfahrung am besten zu überzeugen, daß er die Umstände erzählte, unter denen er sie gemacht, oder gar den Gedankengang aufwies, der ihn dazu geführt hatte, wie denn der Sänger von ψ 73 selbst die geistige Arbeit nicht verschweigt, welche er bei seiner Bekehrung zur rechten Ansicht durchmachen mußte: V. 16 f., vgl. V. 2 und 22. Voll von dergestalten Mittheilungen ist das Buch Qoheleth das sich mit Annäherung an eine philosophische Entwicklung eben die Aufgabe gestellt hat, seine Behauptung durch das ganze bei der persönlichen Meditation durchdachte Raisonnement des Für und Wider sammt allen äußern Anlässen zu erhärten Aber auch das Spruchbuch führt uns öfter mitten in die Schule des Lebens; der Spruch über die schrecklichen Folgen der Trägheit 24, 23 f. entsteht beim Anblick des verwüsteten Weinbergs eines faulen Mannes (V. 30—32), der über die Gefahren der Wollust 7, 26 f. in der Erinnerung an eine nächtliche Verführungsscene. So wird auch ψ 37, 35 f. ein Erlebniß mitgetheilt, durch welches sich der Mahnspruch V. 1 f. bewährt habe: andere Formen des Erfahrungsspruches sind ψ 37, 25; 119, 96.

Weiterhin macht sich das dichtende Subject bemerkbar durch Anrede des Lesers, am häufigsten, wie schon hundertmal in den Sprüchen Salomos, im Befehlsmodus, doch mehrfach auch mit ruhiger Richtung des Gesprächs an einen gegenwärtig gedachten Hörer; ψ 127, 2; 49, 19 b f. Echt dichterisch ist es, wenn das Maschallied, wie der ganze 91. Psalm*), unter der Form einer

*) Die von Delitzsch (Psalter, 1860, II S. 18) versuchte Herstellung einer in diesem Psalm vorgeblich herrschenden Dramatik ist unbefriedigend, da die V. 2 anhebende Stimme die erste unkünstlerisch unterbrechen müßte und die zwei durch offenbaren Parallelismus verbundenen Glieder des 9. Verses durch die erzwungene Stimmentheilung gewaltsam auseinandergerissen würden Mit V. 14 ertönt allerdings eine neue Stimme, die Stimme Gottes; allein Weissagungen, Verheißungen, Sprüche können unvermittelt in die Rede geflochten werden, ohne das Verständniß im Geringsten zu stören. Vers 1 u. 2 darf man unbedenklich als Anrede fassen, indem יֹשֵׁב, יִתְלוֹנָן und אֹמַר (stat. constr. vor einer Präposition) alle drei im Relativverhältniß zu einem im Sinne gehabten, vor יֹשֵׁב unterdrückten vocativischen אַתָּה stehen, wobei die 3. Person יִתְלוֹנָן nicht auffallen kann. Vor V. 3 ergänzt dann der Hörer von selbst den Gedanken: „Du sprichst mit Recht also zu Jahveh!", eine Ergänzung, deren Natürlichkeit die Form altklassischer Gebete erweist, welche nach

Lobpreisung den Gegenstand derselben in zweiter Person anredet; hierher gehört auch der Preis Jahvehs, sofern er meist eine maschalartige Betrachtung seiner Eigenschaften ist wie ψ 36, 6—10. Der Umstand, daß sich in den Lehrton leicht der Gebetston einmischt, wie das besonders im 119. Psalm der Fall ist, bewirkt im Maschalliede nicht selten einen schnellen Personenwechsel: ψ 41, 3 cf.; 94, 11—14; doch wo ihn der Gedanke an Jahveh herbeiführt, fällt er weniger auf, kühner erscheint er, wo ihn die Apostrophe verursacht, d. i. die plötzliche Anrede eines bisher in dritter Person besprochenen abwesenden Gegenstandes. Mit einer solchen schmückt sich das schöne Stufenlied ψ 128 vom 2. Verse an.

Der lebhafte Verkehr zwischen Dichter und Leser, der dem Maschalliede im Unterschied vom einfachen Spruch und Spruchganzen eine subjective Farbe gibt, läßt sich schon leise vernehmen in dem häufigen, die Aufmerksamkeit wachrufenden הִנֵּה ψ 127, 3; 128, 4; 131, 1 u. s. f., dringlicher in der Aufforderung ψ 37, 37, womit sich Spr. 6, 6 vergleichen läßt. Auch in der rhetorischen Frage wendet sich ja der Dichter an den Leser, und wie sehr ihre Anwendung zur liedmäßigen Gestaltung des מָשָׁל betrage, möge man aus ψ 49, 6 f., 94, 9 ff. ersehen. Aehnlich wie die Frage (ψ 119, 9) überhaupt beflügelt das Lied die Einkleidung des Maschal in einen Ausruf des Beifalls, der Bewunderung, des Entzückens: ψ 133; 119, 103.

Zwei dem Liedspruch vorzugsweise eignende Formen sind die Seligpreisung und die Verwünschung, wovon die letztere in den vorliegenden Fällen zwar der allgemeinen Beziehung entbehrt, aber durch ihren formelhaften Charakter und ihren Reichthum an stehenden Redeweisen mit dem מָשָׁל in einige Verwandtschaft tritt. Daß die Form der Seligpreisung (das elliptische אַשְׁרֵי) dem ursprünglichen Maschal fernliegt, beweist ihr nur einmaliges Vorkommen in der ältesten Spruchsammlung, wo noch dazu ihr Eindruck durch die Wortstellung abgeschwächt ist: Spr. 14, 21 b; sobald jedoch eine Annäherung an das Spruchlied stattfindet, tritt sie häufiger hervor, wie Spr. 3, 13; 8, 34; Koh. 10, 17. Aber fast auf jeder Seite begegnet sie uns im Psalter, der mit einer Seligpreisung anhebt, ein goldenes Abc damit beginnt (ψ 119, 1 f.) und sie oft verdoppelt und verdreifacht (vgl. ψ 128 in V. 1 אַשְׁרֵי und V. 2 b: אַשְׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ׃). Ebenso oft ist der Fluchspruch anzutreffen: ψ 58, 7 ff.; 63, 10 f.; 69, 23 f.; 129, 5 ff: 140, 10 f.

---

dem in Anrede stehenden Gottesnamen sofort mit γὰρ (enim) einsetzt indem der unausgesprochene Zwischengedanke lauten würde: „Dich flehe ich mit Recht an!“ Nach dem אַתָּה in V. 9 supplire אָמַרְתְּ und vgl. außerdem V. 2.

Großartig in ihrer Art dürfen wir die furchtbare 15 Verse umfassende Verwünschung gegen schnöden Undank und grundlose Anfeindung nennen, welche sich ψ 109, 6–20 findet. Diese Fluchsprüche sind bloßen Sinnsprüchen deshalb nicht sehr heterogen, weil der Dichter mit ihnen zugleich sagen will, daß Menschen von solcher Bosheit wie seine Verfolger die über sie herabbeschworene Ahndung sowohl verdienen als ihr auch sicher nicht entgehen werden; daher gehen sie gegen Ende (V 17 ff.) auch aus der Form des Wunsches in die der Gewißheit über. An V. 17—19 stellt sich in vortrefflicher Weise das Kernige und Schneidige der Spruchform dar, indem in einer Zeile oder wenigstens in einem מָשָׁל einer That Erwähnung und Erwiderung geschieht und die Unversöhnlichkeit beider einen gewissen heftigen Zusammenstoß der Satzhälften verursacht, welcher in ψ 141, 5 durch Anwendung der Ellipse noch wirksamer wird.

Der Nachweis der verschiedenen Maschaltypen im Psalter läßt sich durch Anführung der allersonderbarsten Art vollenden. Ps. 62, 12–13a lesen wir den echten Zahlenspruch:

12. Eines hat Gott gesagt,
Zweie sind's, die ich vernahm,
Daß die Macht Gott habe
13. Und Du, Herr, die Liebe!

Die Form des Zahlenspruchs ist hier die wahre Lehrerin der Auslegung, und nur ihre Verkennung konnte über eine so einfache Stelle so viel Kopfzerbrechen verursachen. Es wäre lächerlich anzunehmen, daß Gott von V. 12, c und 13, a nur das Eine sollte gesagt haben, vielmehr sind nach der Absicht des Dichters דִּבֶּר אֱלֹהִים und שְׁמַעְתִּי völlig synonym und vertauschbar; es kommt ihm nur darauf an zu sagen, daß beide Wahrheiten durch untrügliche Aussprüche sei es seitens Gottes oder seiner Propheten ewig versiegelt seien. Die Begründung unserer Ansicht zwingt uns zu einem nähern Eingehen auf das Wesen des Zahlenspruchs (der später sog. מִדָּה), dieser ebenso verbreiteten als absonderlichen Art des hebräischen Stiles.

Auch das Arabische hat einen Zahlenspruch, aber durchaus verschieden von jenem; er besteht darin, daß eine Anzahl von Spruchobjecten mit einer gleichen Anzahl anderer in Beziehung gesetzt wird, worauf die paarweise Anführung der entsprechenden Objecte folgt, z. B. Freytag, a. a. O. III, 1104:

„Viere haften an Vieren (أربعة في أربعة): die Schönheit an der Nase, die Süßigkeit am Auge, der Witz am Munde und die Eleganz an der Zunge."

Vgl. a. a. O. Nr. 365, 437, 847, 1100, 1101, 1107, 2282. Die hebräische מִדָּה dagegen hat nicht zwei correspondirende Zahlenreihen, sondern nur eine Summe, von deren Einheiten die nämliche Aussage gilt; diese Summe wird aber nicht sogleich voll angegeben, sondern erscheint erst als überbietende Correctur einer kleinern zuvor genannten. Grund der Selbstüberbietung ist der Trieb der Gedankensteigerung, welcher überall lebendig ist, wo es eine Beredsamkeit gibt; wird hierfür gerade die Zahl zum Hebel genommen, so ist der Effect doch kein wesentlich anderer als beim Gebrauch der Partikeln imo, بَلْ. Auch abgesehen vom eigentlichen Spruchstil bediente sich der hebräische Schriftsteller der Zahlensteigerung; schon im ersten Gebote des Decalogs Ex. 20, 5 wird eine Zahl durch eine um eins höhere corrigirt, wie Micha 5, 4 die Zahl 7 durch 8 und Amos 1, 3; 2, 1 die Zahl 3 durch 4; Qoh. 11, 2 wird die Correctur noch dazu durch eine Partikel (וגם 'oder lieber') angedeutet. Indessen birgt diese Stilform nur erst den unentwickelten Keim der künstlerisch gestalteten מִדָּה; die Correctur weist nur auf ein unbefriedigtes Subject, welches die corrigirende Zahl in seiner Absicht noch weit überfliegt, so daß sie den Sinn einer unbestimmt hohen Zahl erhält. Das Gefallen am Parallelismus bildete aus der bloßen Redefigur den Kunstspruch; die ungenügende Zahl trat in's erste, die übergreifende in's zweite Glied eines einleitenden Zweizeilers, und die Aussage, welche eigentlich nur von der zweiten Zahl gelten sollte, vertheilte sich behufs Herstellung der Symmetrie in synonyme Formen auf beide Zeilen. Weil nun aber im Spruch die gezählten Gegenstände wirklich genannt werden sollten, mußte die Zahl auch erschöpft und durfte sie nicht überschritten werden, weshalb man in Jj. 5, 19 nur eine Nachlässigkeit des Dichters oder eine doppelte Zählung des שׁוֹד (in V. 21 und 22) annehmen kann; dieselbe steigernde Zahl wie hier ist Spr. 6, 16—19 genau durchgeführt. Wir würden nun sehr irren, wollten wir in der Zahlensteigerung immer nur ein zweckloses Spiel der Kunst erblicken, an mehreren Stellen tritt ihr realer Inhalt auf's Deutlichste hervor; denn offenbar ist Spr. 30, 18 f., Sir. 25, 9; 26, 20—22 der neu hinzugezählte Gegenstand der Zielpunkt der Rede. Demungeachtet dürfen wir hieraus keinen Schluß ziehen, da an vielen andern Stellen die besprochene Kunstform so sehr nur dem ästhetischen Bedürfniß dient, daß die zweite Zahl die Nennung der ersten ganz überflüssig macht. Die normale Middaform steigert immer nur um eins; nur einmal wird durch doppelte Steigerung ein einleitender Dreizeiler erzeugt, nämlich in dem merkwürdigen, gespenstisch klingenden Spruch über die unersättlichen Vier Spr. 30, 15 f.:

15. „Die ʿAlûqah hat zwei Töchter: Gib, gib!
Drei sind es, die nicht satt werden,
Vier, die nicht sagen: Genug!

16. Der Scheol und ein unfruchtbarer Mutterleib,
Die Erde, die des Wassers nicht satt wird
Und das Feuer, das nicht sagt: Genug!

Ob die ʿAlûqah nur den Blutegel oder ein mythisches Wesen bedeute, kann für das Verständniß des Ganzen nichts ausmachen; es genügt die sichere Thatsache, daß sie ihren Namen der Gewohnheit verdankt sich überall anzusaugen und daß sie daher als ein treffliches Symbol der nimmersatten Begierde zu benutzen ist. Da nun die genannten vier Unersättlichen sämmtlich Feminina (auch רַחַם wenigstens Jer 20, 17) sind, was הֵנָּה nach שָׁלוֹשׁ hinlänglich sicher macht, so können sie auf alle Fälle uneigentlich בָּנוֹת עֲלוּקָה genannt werden. Daß V. 15, a mit dem Folgenden in engstem Zusammenhang steht, lehren auch die Masoreten durch richtige Versabtheilung; vollends aber schlägt die haarscharf übereinstimmende Gliederung der beiden Dreizeiler jeder Vermuthung einer Verstümmelung in's Gesicht. Die ersten zwei Töchter, welche הַב הַב*) sagen, sind das auch zuerst genannte Paar der Unterwelt und des unfruchtbaren Mutterschoošes, die dritte אֶרֶץ erhält das Prädicat der Drei und die vierte אֵשׁ das der Vier aus dem ersten Verse: diese unverkennbare innere Zusammengehörigkeit ist für die Existenz einer dreistufigen מִדָּה so beweisend als es nur eine beigebrachte Analogie sein könnte.

Um nun auf ψ 62, 12 f. zurückzukommen, so scheitert die Auslegung: „einmal, zweimal, d. h. mehrmals hat Gott gesprochen" (Ewald: zweimal zupft ihn der Geist) an der wirklich folgenden Anführung von nicht mehr und nicht weniger als zwei Wahrheiten. Vergeblich ist die Berufung auf die anklingende Stelle Jj. 40, 5, wo dieselbe Steigerung von eins zu zwei vorliegt und wo man freilich übersetzen wird:

Einmal (אַחַת) habe ich geredet und werde nicht antworten,
Und zweimal (שְׁתַּיִם) und will nichts hinzufügen.

Denn hier ist der Inhalt der zweimaligen Rede garnicht genannt, und die Zahlensteigerung ist nur jene in Parallelismus gebrachte

---

*) Ergänze vor diesem die wilde Gier unübertrefflich malenden Ausdruck אָמְרוּ.

rhetorische Floskel, bei welcher der Gedanke sich mit der genannten Zahl nicht begnügt. Ganz anders verhält es sich mit der reinen מִדָּה Ij. 33, 14 f., welche für unsere Beweisführung den Ausschlag gibt:

14. In einem redet Gott und in zweien, ohne daß man's sieht:
15. Im Traum, dem Nachtgesichte, wann tiefer Schlaf auf die Menschen fällt,
Im Halbschlummer auf dem Lager.

Zuvörderst kann man hier an dem Femininum אַחַת und שְׁתַּיִם keinen Anstoß nehmen; es steht für das Neutrum wie Spr. 30, 7. In V. 15 sind nun deutlich zwei Offenbarungs**zeiten** unterschieden, תַּרְדֵּמָה, der tiefe Schlaf mit seinen Traumbildern und תְּנוּמוֹת, der Zustand des leichten Schlummers, in dem das nur halb noch wache, halb vom Irdischen abgekehrte Bewußtsein göttlichen Geheimnissen offensteht. Daß sich Gott auch noch zu andern Zeiten offenbare, ist nicht ausgeschlossen; zwei aber hat der Dichter vornehmlich vor Augen und diese muß er nennen. Umsonst sucht **Dillmann** (Hiob, S. 299, Z. 2 ff.) die Uebersetzung „ein-, zweimal, d. h. zu wiederholten Malen" aus V. 29 zu erhärten. In V. 14—30 werden zwei Offenbarungs**mittel** deutlich auseinandergehalten, einmal die prophetische Eingebung, deren Inhalt und Zweck V. 16—18 und deren zwei Hauptzeiten durch den Zahlenspruch V. 14 f. angegeben werden, und sodann in V. 19—28 das hart erziehende, aber durch Engelfürbitte auch wieder erlassene Leiden. Wenn es nun V. 29 heißt, solches thue Gott zwei-, dreimal, d. h. wiederholt mit dem Menschen, so wird damit gesagt, daß Gott immer von Neuem in der beschriebenen Weise dem Menschen seine zur Buße treibende Gnade anbiete; aber es leuchtet ein, daß das פַּעֲמַיִם שָׁלשׁ V. 29 sich auf die Angabe jener beiden Offenbarungs**zeiten** V. 14 f. in seiner Bedeutung nicht zurückerstrecken kann. —

Wie nun der vielgestaltige Spruchvers dem Dichter ein Gegenstand ausnehmender Sorgfalt war, beweist, daß er ihn einmal gern als ein betontes selbständiges Glied durch wörtliche Wiederholung aus dem Liedganzen heraushob und daß er ihm ferner in einer gesetzmäßigen Reihenfolge mehrerer seinen bestimmten Platz anwies. So treffen wir den Kehrvers spurenweise in ψ 37 (vgl. V. 96, 11 a, 18 b, 22 a, 29 und 9 a, 22 b, 23 d) und planvoll angewandt in ψ 49, 13, 21; 62, 3, 7 u. a.; sowie ferner die alphabetische Ordnung einen beliebten Schmuck zahlreicher Psalmen von reinem oder überwiegendem Maschalcharacter bildet: s. ψ 25, 34, 37, 111, 112, 119, 145. Die auf der Autorität der

Spruchwahrheit beruhende Würde und Schätzung des Maschal tritt auch darin zu Tage, daß ihn der Dichter öfter nach unruhigem Klagen und Zweifeln wie zur Selbstberuhigung und Wiederermannung an den Schluß seines Liedes stellt: ψ 10, 16—18; 140, 12—14. Gegen die Macht einer verführerischen Frage deckt sich der Sänger des 11. Psalms mit anerkannten Sprüchen wie mit einem Schilde. —

Die bisherige Erörterung hat die formelle Anlehnung der Spruchpsalmen an die Maschaldichtung sowie ihre darüber hinausgehenden Besonderheiten zur Genüge dargethan, und es erübrigt nur die Psalmen dieser Gattung namentlich anzuführen. Hierbei waltet nun der Uebelstand, daß man nicht überall sicher zu erkennen vermag, wie weit sich die persönliche oder historische Beziehung des Liedes erstreckt und ob ihm überhaupt eine solche zu Grunde liegt; denn hiernach bestimmt sich häufig der Grad von Zugehörigkeit zur Maschalgattung. Gewiß wird einem lyrischen Erzeugniß der lebendige historische Anlaß selten fehlen, aber nicht in jedem Falle braucht er in der Dichtung selbst zum Ausdruck oder auch nur zur Wahrnehmbarkeit zu gelangen. Psalm 37, das Muster eines Maschalliedes, scheint nur dem Bedürfniß eines (nach V. 25) Hochbejahrten entsprungen, seine reichen tröstlichen Erfahrungen dem jüngern Geschlechte zu Nutz und Frommen mitzutheilen; Psalm 1 vielleicht gar nur dem Wunsche der abgeschlossenen Psalmensammlung eine Art Motto vorzusetzen. Aehnliche unbemerkbare Veranlassungen werden auch alle übrigen reinen Maschalpsalmen gehabt haben: ψ 49, 91, 112, 127, 128, 133. Für die Besucher des jüdischen Heiligthums war auch ψ 15 ein echter Maschal und ebenso das ihm engverwandte Bruchstück ψ 24, 3—6.*) Mit verlegenem Schwanken aber stehen wir vor ψ 72, von dem sich nur so viel mit Sicherheit vermuthen läßt, daß das darin geschilderte Königsideal ursprünglich der Ausdruck hochgehender Erwartungen, Wünsche oder Hoffnungen gewesen sein wird, welche der Dichter in Betreff der israelitischen Krone hegte. Nun liegt aber eine dreifache Möglichkeit vor: entweder ist der Psalm auf einen bestimmten palästinensischen Fürsten zu beziehen als Fürbitte um Verleihung von Gerechtigkeit und damit zugleich einer ruhm-

*) Wir würden darin zwei davidische Liedsprüche besitzen; aber es ist zu bedenken, daß der salomonische מָשָׁל in seiner Entwickelung zum Liedspruch leicht wieder zu der Freiheit und Nachlässigkeit gelangen konnte, über die er sich erhoben hatte, so daß wir Fortbildung zu sehen meinen, wo nur Annäherung vorhanden ist. Uebrigens könnte bei unberücksichtigter Ueberschrift ψ 15 auch Salomo angehören; אֹהֶל könnte, wie Hitzig (I, S. 76, A a) durch ψ 27, 6 erweist, auch der salomonische Steinbau, Gottes heiliger Berg der Morijjah so gut wie der Zion sein. Die Zeichnung eines reinen Characters in V. 2—5 hat manche Züge mit Wendungen des Spruchbuchs gemein.

und segensreichen Herrschaft oder er ist ein Gebet um Verwirklichung der Hoffnung, daß der neue König sich als der verheißene Messias erweisen möge. Diese beiden Möglichkeiten sind vorhanden, wenn die futt. von יָדִין an optativisch gefaßt werden, wozu höchstens der begründende Satz mit כִּי V. 12 etwas hart sich fügen dürfte. Wird dagegen יָדִין und alles weitere als Nachsatz zu dem conditionalen Imperativ תֵּן in V. 1 (= אִם־תִּתֵּן) angesehen*), dessen einleitende Conjunction hier ebenso fehlen kann wie ψ 58, 11, (2 reg. 2, 10) und an manchen andern Psalmstellen, so hat man in ψ 72 einen reinen**) und ganz vortrefflichen מָשָׁל, welcher die Seligpreisung eines mit vollkommener Gerechtigkeit begabten Fürsten in überschwenglicher und daher kühn zu concreten Bildern greifender Rede darstellt. Der dichterische Eindruck des Psalms, den Hitzig (Ps. I, Einl. S. XXVII, Z. 2 v. u.) unbegreiflicher Weise einen „leblos geborenen" nennt, gewinnt bei solcher Deutung außerordentlich, und die spruchhafte Bewegung, welche Delitzsch hervorhebt, weist ihn mit Wahrscheinlichkeit der salomonischen Muse zu (s. weiter unten). Neben diese Maschallieder von reinstem Gepräge stellen sich einige, welche schon nach wenig Versen den Maschalton anschlagen und dann bis zu Ende fortsetzen wie ψ 34 (von V. 6 oder 8 an), 64 (von V. 4 an mit unmerklichem Uebergang), 146, 3 ff.; oder welche ihn erst gegen Ende aufgeben wie ψ 35 (bis V. 10). Einige Psalmen von durchaus gnomischem Gehalt entäußern sich durch das Uebergewicht ihres subjectiven Characters wiederholt so spurlos der Maschalform, daß sie als reine Spruchlieder nicht mehr gelten können; dahin gehört ψ 73 wegen V. 13—17, 21—26, 28 und der aus 22 × 8 Distichen zusammengeflickte ψ 119, welcher im Verhältniß zu seiner Stichenzahl gar wenig echte Sinnsprüche aufweist und in Folge der Riesenaufgabe seiner alphabetischen Strophik, zu der des Dichters Schöpferkraft kaum ausreichte, als eine ziemlich farb- und marklose Dichtung dasteht. Reinen Spruchliedern dagegen sehr nahe verwandt sind mehrere Psalmen, welche die Eigenschaften Jahvehs besingen, weil der Psalmist darin nicht nur seiner religiösen Begeisterung Luft macht, sondern zugleich religiöse Belehrung ertheilt; von dieser Art sind ψ 33, 103, 111 und zum großen Theil ψ 145 und 147. Ein Preis Jahvehs in Geschichtsform wie ψ 107 könnte nur in jenem allgemeinern Sinne wie ψ

*) Die Jussiva im 8., 16. und 17. Verse erklären sich nach Ges.-Röd. §. 128, 2, c.

**) Da er auf einen eingedankigen Zweizeiler zurückgeführt werden kann dessen erstes Glied zu V. 1 und dessen zweites zu V. 2—17 wurde.

78 מָשָׁל genannt werden. Längere Spruchreihen, oft vom edelsten Muster, sind in zahlreiche Psalmen eingelegt, in ψ 9 (V. 8—10, 16—19); 10 (V. 2—11, 16—18); 62 (V. 10—13); 92 (V. 13—16, 8); 94 (V. 8—15) u. s. f.; einige heben mit einem echten Sinnspruch an, der dem ganzen Liede gleichsam zur Stütze dient, so ψ 41, 125.

III.

Der gnomische Gedankenkreis der Psalmen in seinen Berührungen mit den Hauptdenkmälern alttestamentlicher Maschaldichtung, insbesondere dem Spruchbuch.

Es ist das Merkzeichen eines guten Sprichworts, daß es sich die Welt erobere und in ewig frischer Jugend die Jahrhunderte durchwandere; aber die Möglichkeit dazu liegt auch in seiner Natur, da es vermöge der leichten Kürze und Zügellosigkeit seiner Form schnell mit der Sprache verwächst und als ein Kind des Volkes auch dessen Geist athmend schon um seines Heimathsrechtes willen erhalten und gepflegt wird. Der Kunstspruch hingegen ist dem Volke je mehr ein Geschenk aus fremder Hand, je höher der Dichter durch eine gewisse Schulung des Verstandes und Geschmacks über ihm steht; das künstlerische Bemühen, dem er entsprang, würde bei seinem Uebergang in die zwanglose Volkssprache immer noch nachzufühlen sein; der gedrungene Doppelzeiler wiegt zu schwer, um flüssig zu werden. Wohl aber wird das Schriftthum, in höherer Geistessphäre erwachsen, dem in die Welt entlassenen Adelskinde eine Heimath gewähren, wofern nur sein innerer Werth dem vornehmen Gewande entspricht und vorausgesetzt, daß man seiner Hülfe bedarf oder neidlos genug ist sich seiner Anmuth zu freuen. Der zierliche Sproß der salomonischen Muse, der מָשָׁל eroberte sich wirklich in fast allen schriftstellerischen Schöpfungen vaterländischer Geister einen Ehrenplatz, bald im ursprünglichen, bald in einem neuen ähnlichen Gewande auftretend, während der in ihm verkörperte Gedanke zugleich tief hinein in das israelitische Leben drang, um unter den mannigfachsten Formen üppig fortzuwuchern. Es ist gewiß nicht zu kühn behauptet, daß, wenn auch kein einziger Psalm sich der Autorschaft Salomos rühmen könnte, dennoch ein großer Theil des Psalters Züge des salomonischen Geistes bald offener, bald verborgener an sich trägt; eine Sammlung von 18 meist in ganz verwandtem Spruchtone*) gedichtete

*) Vgl. vorzüglich ψ 3, 4, 6, 10, 12, 14 in der Ausgabe von Geiger.

Psalmen aus dem letzten vorchristlichen Jahrhundert*), der sog. Psalter Salomos bezeugt es, wie man auch in der Psalmspruchdichtung vielfach den großen König reden hörte. Wir wollen es versuchen den Fußstapfen jenes schaffenskräftigen Geistes, der sich in der ältern Spruchdichtung so charakteristisch ausprägte und in der jüngern nie ganz verleugnete, in unserm Psalter nachzugehen und durch Vergleichung anzudeuten, wo bewußter, wo unbewußter aus ihm geredet wurde. Zugleich mag hie und da die Aehnlichkeit arabischer Redeweisen zu erkennen geben, wie weit die Vorstellungs- und Ausdrucksweise ein gemeinsamer Stammbesitz der Semiten und wie weit sie auf eine specifisch hebräische Individualität zurückzuführen sein dürfte.

Die in unsern Proverbien zusammengetragenen Sprüche behandeln bei nirgends mangelndem religiösen Hintergrund doch das ganze vielgestaltige Leben auch in seinen niederen Beziehungen; die Sprucobjecte der Psalmen, die hauptsächlich zur Ehre Jahvehs — denn er thront ja auf Psalmen Israels: ψ 22, 4 — aus rein religiöser Empfindung gedichtet wurden, müssen in einem viel kleinern Kreise begriffen sein. Auch trägt zu engerer Begrenzung des Gesichtskreises ihre nationale Bestimmung bei im Gegensatz zu dem universalen Charakter der dort redenden Hokmah, deren Geltung die Schranken des Judenthums weit hinter sich läßt Wenn daher gleichwohl das allgemein Menschliche häufig als Vehikel und Substrat des Göttlichen erscheint, so ist doch der Gott Israels und sein Verhältniß zu Welt und Menschen in der Harfe des Psalmisten der Grundton, welcher alle hellen und dunkeln Weisen begleitet. Doch hören wir darin fast alles, was das Spruchbuch über Jahveh sagt, wiederklingen.

Das ist zuerst die Unwandelbarkeit des Ewigen, dessen Rathschluß im Gegensatz zu den eiteln Entwürfen (מַחֲשָׁבוֹת) des Sterblichen feststeht (תַּעֲמֹד = תָּקוּם), d. h. unwiderruflich zur Ausführung kommt: vgl. ψ 33, 10f. mit Spr. 19, 21; eine Antithese, welche uns auch in zahlreichen arabischen Sprichwörtern begegnet, nur mit der Farbe des Fatalismus, so daß statt أمر الله (עֲצַת יְהוָה) lieber قَدَر und قَضَاء die characteristischen Namen des Fatums gebraucht sind. Baut nun der Mensch noch so stolz auf jene seine Pläne, so weiß der Herr doch, daß sie eitel sind: ψ 94, 11; er ist der allesdurchschauende Herzenskündiger, der da Herz und Nieren (ψ 7, 10) prüft „wie der Schmelztiegel das Silber und der

---

*) Nach P. E. E. Geiger Psalter Salomos S. 23f. aus der Zeit zwischen 63 und 48 v. Chr.

Ofen das Gold“: Spr. 17, 3, vgl. ψ 66, 10, der die Geheimnisse der Herzen kennt: ψ 44, 22; 90, 8, während der Mensch sich rein dünkt: Spr. 16, 2; 21, 2, den Steig, welchen das umnachtete Auge zu verlieren scheint, klar überschaut: ψ 142, 4; 119, 168 b, Jj. 34, 21 und darum selber des Mannes Schritte lenkt: Spr. 16, 9; 20, 24; ψ 37, 23. Wie sollte der Mensch, der von ihm selbst im Mutterleibe gewoben schon als Embryo unverhüllt vor ihm lag: ψ 139, 13—16, irgendwo sich vor ihm verbergen können? Auch im Scheol vermag er's nicht, denn Unterwelt und Abgrund liegen nackt vor Jahvehs Augen: Spr. 15, 11; Jj. 26, 6; 38, 16—18. Vgl. ψ 138, 6 mit Spr. 15, 3 (von den Arabern acceptirt nach Ar. pr. III, 2225). Der Unentrinnbare ist aber als der Allgewaltige auch der für jedes menschliche Unternehmen Unentbehrliche; durch ihn, der da thut, was er will: ψ 115, 3; 135, 6; Jj. 23, 13, der Könige Herz, an dem das Schicksal der Nationen hängt, wie Wasserbäche lenkt wohin er will: Spr. 21, 1, durch ihn allein erhält ein Volk seine Macht: ψ 68, 36 c; mag das Roß gerüstet stehen für den Schlachttag, der Sieg kommt doch erst von Gott: Spr. 21, 31; Ar. pr. III, 3060, ψ 60, 14; 118, 16, der den Muth der Fürsten unwirksam zu machen weiß: ψ 76, 13. Ueberhaupt ist menschliches Bemühen ohne Gottes Beistand fruchtlos, „der Segen Jahvehs ist's, der reich macht, und mühevolle Arbeit fügt nichts hinzu“: Spr. 10, 22, vgl. ψ 127, 2 und Ar. pr. I, S. 571, Nr. 174. Weil nun die Großen und Reichen der Erde voll Selbstvertrauen Gottes Hülfe nicht zu bedürfen meinen, wendet er sie gerade den Schwachen und Elenden zu, ist ihr Erhörer und Rechtsschirmer: ψ 25, 9; 35, 10; 69, 34; 103, 7 b; 140, 13; 145, 14; 146, 7 ff., Spr. 3, 34 b; 22, 23; Jj. 5, 11, 15 f.; 34, 28; 36, 6, ist ein Vater der Waisen und ein Rechtsprecher der Wittwen: ψ 68, 6, sichert der Wittwe Gebiet: Spr. 15, 25 (גְּבוּל auch ψ 147, 14); 23, 10 f., vgl. Ar. pr. III, 87. Wer Rettung und Sicherheit sucht, flüchte sich zu ihm; er ist den Seinen Fels und Bergschloß, unbezwingliche Festung (מִגְדַּל־עֹז ψ 61, 4 b und Spr. 18, 10, מַחְסֶה Spr. 14, 26, ψ 46, 2) und unerreichbare Zufluchtshöhe (מִשְׂגָּב ψ 46, 12; 62, 3, vgl. Spr. 18, 10 b). Er, dessen verheißendes Wort, wie in der Werkstatt zur Erde herab geläutertes Silber (ψ 12, 7), so unendlich rein ist, daß es jedes Mißtrauen ausschließen muß, deckt daher alle auf ihn Vertrauenden als ein sicheres Schild: ψ 18, 31, genau so Spr. 30, 6. Dieses vollkommene, zuverlässige, heilige Wort: ψ 19, 8 f., in dem sich Jahveh seinem Volke offenbarte, damit es nicht in Ungebundenheit verwildere: vgl. Spr. 29, 18 a, ist das Gesetz: תּוֹרָה, מִצְוָה, Ausdrücke, welche uns auch in den Proverbien begegnen, obwohl

meist in der weiten Bedeutung heilsamer Weisung überhaupt; wenige Male nur steht תּוֹרָה auch für Gotteswort, so ohne Zweifel Spr. 29, 18, wo der Beobachter derselben selig gepriesen wird wie ψ 1, 2; 119, 1, und wahrscheinlich auch Spr. 28, 9. Ganz wie Gottes Wort ψ 119, 105 werden מִצְוָה und תּוֹרָה Spr. 6, 23 Leuchte und Licht genannt.

Hierauf beschränken sich wohl die gemeinsamen Aussagen über Gott; kaum dürfte man etwa noch darin, daß nach ψ 104, 24 alle Werke Jahvehs בְּחָכְמָה und nach ψ 136, 5 die Himmel von ihm בִּתְבוּנָה geschaffen wurden, einen Nachhall dessen finden wollen, was Spr. 8, 30 von der demiurgischen Weisheit und 3, 19 mit den nämlichen Bezeichnungen über die Erschaffung von Himmel und Erde gesagt ist; eher könnte ψ 104, 9 eine Erinnerung an Spr. 8, 29 sein. Aber mit einem andern Theile der alttestamentlichen Spruchliteratur, mit dem Buche Jjob treffen die theologischen Ausführungen der Psalmen oft zusammen, vor allem wo von dem Allgerechten und Allernährenden, dem Wunderbaren und Unerforschlichen die Rede ist. Die Gnomik, welche Jahveh zum Gegenstand hatte, wurde natürlich am ehesten stereotyp, weil das Gottesbild über das Schwanken menschlicher Meinungen erhaben sein mußte. Viele hieher gehörige Psalmsprüche sind daher an gnomischen Stellen auch außerhalb der eigentlichen Maschalschriften wiederzufinden. Der Sänger von ψ 113 z. B., da er Gottes wunderbarer Gnadenerweisungen an den Niedrigen und Elenden gedenken wollte, hatte unwillkürlich sogleich Hannas Loblied (1. Sam. 2) vor Augen und scheute sich nicht daraus zu wiederholen, was gewiß schon sprichwörtliche Geltung erlangt hatte, nämlich aus 1. Sam. 2, 8 ψ 113, 7 f.:

(Gott,) der aus dem Staub aufrichtet den Armen,
Aus dem Koth emporhebt den Dürftigen (vgl. ψ 107, 41),
Ihn wohnen zu lassen neben Fürsten.

Den sprichwörtlichen Character dieses Verses verbürgt Ar. pr. III, 1089: الربّ يُقيم من المزبلة ويضع في المرتبة „Gott hebt von der Düngerstätte empor und bettet auf ein Polster.“ *)

Auch die Auslassungen der Psalmen über die Vergänglichkeit, Eitelkeit und Unvollkommenheit des Menschen bewegen sich in einer

---

*) Freytag übersetzt مرتبة mit gradus dignitatis, was aber den Gegensatz abstumpft; treffender, weil concreter, tritt dieser hervor, wenn man das Wort in der von Lane angeführten Bedeutung nimmt: a mattress upon which to sit or recline or lie.

Fülle stehender Redeformen, welche in der Maschalliteratur an vielen Orten wiederkehren; doch hat gerade das Spruchbuch nichts davon, da sich Klagen über die Schwäche und Nichtigkeit dessen, der zu einem frischen, thatkräftigen Handeln ermuntert werden sollte, schlecht mit seiner Aufgabe vertrugen. Desto reichlicher findet sich Verwandtes mit den betreffenden Ausführungen in den Büchern Ij. und Qoh., wo dieselben recht an ihrem Platze waren. Vgl. den Ausruf der Verwunderung, was der Mensch denn sei, daß Gott ihn so begnadigt habe? ψ 8, 5 und Ij. 7, 17, die Vergleichung des Menschenlebens mit Wind: ψ 78, 39b, Ij. 7, 7a und Nebel: ψ 39, 6, 12; Ij. 7, 16 oder mit einem flüchtigen Schatten: ψ 144, 4, vgl. 39, 7; 102, 12; 109, 23 — Ij. 8, 9; Qoh. 6, 12; 8, 13; das Bild der schnell welkenden Blume für die Kurzlebigkeit des Sterblichen ψ 103, 15f. und Ij. 14, 2, wobei die Phrase: „und seine Stätte kennt ihn nicht mehr" ψ 103, 16 buchstäblich in Ij. 7, 10; 20, 9 wiederkehrt, und manches Andere. Nur von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen, deren keiner vor Gott gerecht sei: ψ 143, 2; Ij. 4, 17; 9, 2; 15, 14; Qoh. 7, 20, spricht auch Spr. 20, 9.

Daß aller Aufwand physischer Kräfte ohne Jahvehs Hülfe erfolglos sei, lehrt das Spruchbuch 21, 31 mit dem Beispiel vom Schlachtroß, und eben damit veranschaulicht ψ 33, 16f. den nämlichen Gedanken; in gleicher Weise wird die rohe Naturkraft, an der Jahveh kein Gefallen habe, in ψ 147, 10 neben Mannesschenkeln durch Rossesstärke vertreten. Weil nun menschliche Macht für sich haltlos, Menschenhülfe eitel ist: ψ 56, 5; 60, 13; 118, 6—9, so mahnt ψ 146, 3 sich nicht auf Fürsten, Spr. 3, 5b, 28, 26 nicht auf sich selbst zu verlassen, aber auch nicht Menschenfurcht zu hegen: Spr. 29, 25; ψ 49, 6, sondern seine Zuflucht zu Jahveh zu nehmen, dessen Gunst mehr werth ist als Königsgunst, da von ihm einem Jeden Rechtsentscheidung kommt: Spr. 29, 26. Glückselig, wer auf ihn vertraut! ψ 40, 5, Spr. 16, 20, dem hilft er Spr. 20, 22; ψ 55, 23, umgibt ihn mit Gnade: ψ 32, 10 und erhöht (שִׂגֵּב) ihn: Spr. 29, 25; ψ 91, 14b, 37, 34. „Stelle Jahveh deinen Wandel (oder deine Werke) anheim, so führt er's aus, so kommen deine Pläne zu Stande!" ψ 37, 5 und Spr. 16, 3 (beide Male wie auch ψ 22, 8 גֹּל). Ganz ähnlich klingt ψ 55, 23: „Wirf auf den Herrn, was dich drückt (יְהָבְךָ), der wird dich versorgen!", in welchem Spruche Ewald (D. d. a. B. I, 2, S. 167) das יְהָב richtig als ein Substantiv erkannt und feinsehend mit „Sorge" wiedergegeben hat; denn wörtlich stimmt mit dieser Schriftstelle das arab. Sprichwort:

القى على الربّ همّك وهو يعولك : Ar. pr. III, 2886.

Doch nicht nur volles Vertrauen kann und soll man auf Jahveh setzen, weil bei ihm allein Hülfe zu finden ist, sondern vor dem Heiligen und einzig Reinen muß uns auch eine keusche, tiefwurzelnde Scheu so erfüllen, daß schon die geringste Verletzung des Göttlichen uns auf's Empfindlichste berührt; diese fromme Scheu, יִרְאַת יְהוָה, welche, weil nur bei völliger Gottergebenheit denkbar, mit Religiosität, mit Religion im subjectiven Sinne gleichbedeutend ist, steht als Losungswort auf dem Banner der Spruchweisheit geschrieben. Darum weist Qoheleth, als in Israel das Büchermachen und damit Studirgeister aufgekommen waren und von dem einen wohl dies, vom andern das als das Beste empfohlen wurde, in Kap. 12, 13 ganz einfach auf jenes zurück, worin alle Menschen übereinstimmen*), d. h. was längst bewährtes Sprichwort sei: „Fürchte Gott und halte seine Gebote!" und das nennt er den Endzweck (סוֹף) alles aus seinem Munde Gehörten. Die Gottesfurcht ist das A und O, die Quintessenz, die erste nothwendige Bedingung zur Weisheit. Wie das Spruchbuch den Satz: יִרְאַת יְהוָה רֵאשִׁית דָּעַת gleichsam als Thema den Weisheitsreden vorausschickt: 1, 7, so weiß auch der Dichter des 111. Ps., nachdem er Jahvehs Preis gesungen, dem Menschen als das, worin er seinen Ruhm zu suchen habe, nur das eine zuzurufen:

V. 10. Der Anfang der Weisheit ist Gottesfurcht,**)
Feine Einsicht hat jeder, der darnach thut,

---

*) Man ergänze אָמְרוּ vor כָּל־הָאָדָם.

**) Merx (in seinem Hiob, Einl. S XLV, Anm.) behauptet, daß im Sinne der Sprüche dieser Satz die Gottesfurcht als den Erstlingsertrag der Erkenntniß bezeichne, und versucht dies an Spr. 2, 1—5 zu erweisen. Allein diese Stelle folgert aus der Aneignung von בִּינָה und תְּבוּנָה eine Einsicht in die Gottesfurcht, nämlich in ihr Wesen, ihre einzelnen Aeußerungen, ihren Erscheinungsbereich, während doch die Gottesfurcht da thatsächlich und unbegrenzt vorhanden sein kann, wo dies Verständniß fehlt; oder trifft man nicht häufig genug Religion, wo die Theologie mangelt? Die חָכְמָה klärt nur das religiöse Gefühl. Gegen Merx bietet das Spruchbuch selbst eine sichere Instanz in der wenig veränderten Wiederholung des Spruches: 9, 10: „Der Anfang der Weisheit ist die Furcht Gottes und Erkenntniß des Heiligen (ist die wahre) Einsicht", d h. es existirt keine wahre Weisheit, wenn nicht auf dem Boden der Reli.ion, daher der Religionslose, der sog. לֵץ, die Weisheit vergeblich sucht: Spr. 14, 6, aber die den Herrn suchen, Einsicht in alles haben: 28, 5 b. Von Gott sich lossagend muß die Ḥokmah in die Irre gehen, weil ihr der Zügel fehlt (vgl. Ar. pr. I, S. 237, Nr. 85), denn „die Gottesfurcht ist eine Zucht der Weisheit" 15. 33, d. h. begrenzt ihr Gebiet durch ein höheres Gesetz, oder wenn man übersetzt „eine Zucht zur Weisheit", das nothwendige prius der Weisheit Wie der Spruch in seiner ara-

worin auch der Ausdruck שֵׂכֶל טוֹב recht eigentlich der Hokmahsprache angehört: Spr 3, 4; 13, 15. Haben nun Psalter und Spruchbuch diesen Fundamentalsatz gemein, so suchen sie sich weiter im Preise der Gottesfurcht zu überbieten und treffen wiederum darin zusammen, daß sie dem Gottesfurchtigen Erhaltung des Lebens und Befreiung von Nahrungssorgen verheißen: Spr. 14, 27; 22, 4; 10, 27; ψ 33, 18f; 34, 23; 128, 6a; Spr. 19, 23 (vgl. 28, 25); ψ 34, 10f.; 111, 5a. Vgl. auch Ar. pr. III, S. 608 den Ausspruch Mohammeds, daß „die Nahrung den Knecht (Gottes) mehr aufsuche, als der Tod."

Diese tiefe Ehrfurcht vor seinem Schöpfer, dieses Beherrscht- und Durchdrungensein des Menschen vom Gottesbewußtsein kann nun unmöglich in seiner unbestimmten Allgemeinheit verbleiben, sondern entfaltet sich, da es keine treibendere Kraft gibt als diese, in mannigfaltigen Merkmalen sowohl zuständlicher als actueller Art. Als Gottliebender und Gottgeliebter ist der Gottesfürchtige חָסִיד, als der seinen Gott nie aus dem Herzen und die Sünde, soweit es Menschen möglich, nie hinein Lassende תָּמִים und בַּר־לֵבָב und als in der That Schuldloser נָקִי, als der in seiner Gottergebenheit treu Verharrende נֶאֱמָן und als der durch böse Erfahrungen zwar noch nicht Gewitzigte, aber eben deshalb auch noch zu keinem Abfall Versuchte, in kindlichem Vertrauen auf Gott und in harmlosem Glauben an die Menschheit unbeirrt Verbliebene פֶּתִי (ψ 116, 6); inwiefern er endlich zur Erreichung seiner Ziele niemals einen andern Weg als den Jahvehs, keine List der Lippen oder der Hände gebraucht, nie anders scheinen will als er ist, sondern, nichts mehr hassend als den Widerspruch des äußern und innern Menschen, Offenheit, Wahrhaftigkeit und Redlichkeit in schönem Vereine hegt und bethätigt, heißt er יָשָׁר, יְשַׁר־לֵב, יְשַׁר־דֶּרֶךְ. Doch verallgemeinert sich die Bedeutung dieser Namen so, daß die Geraden oder Geradwandelnden überhaupt die Jahvehdiener sind, wie die „auf krumme*) Pfade Abbiegenden" den von Jahveh Ab-

---

bischen Gestalt zu verstehen sei, wonach die Gottesfurcht Anfang oder Summa der Weisheit (رأس الحكمة, بدء الحكمة) heißt: Ar. pr. III, 160, 795, 1065, lehrt III, 2622: لا يصلح العلم بغير ورع „Wissen taugt nichts ohne Gottesfurcht."

*) Sündigen wird als ein Krümmen des Geraden vorgestellt, vgl. Jj. 33, 27: חָטָאתִי וְיָשָׁר הֶעֱוֵיתִי, während יֹשֶׁר 'Geradheit' Jj. 33, 23; Spr. 14, 2 den Inbegriff des Rechtthuns, die Pflicht bezeichnet. Vgl. das arab. الهدى für den Islam und Sur. 1, 5: اهدنا الصراط المستقيم.

trünnigen gleichkommen: ψ 125, 4 f. Die Lebensbethätigung des geraden Sinnes ist die Gerechtigkeit, weshalb יָשָׁר und צַדִּיק meist ganz zusammenfallen. Da nun alle diese religiösen Tugenden nur Ausstrahlungen einer höhern sittlichen Einheit sind, so daß eine ohne die andere nicht statthaben kann, so sind auch die Aussagen, welche die Gnomik daran knüpft, nicht immer auf einen jener Einzelbegriffe beschränkt, sondern verschiedenen derselben durch verschiedene Stellen gemeinsam beigelegt. Heißt es ψ 25, 14, der Gottesfürchtige besitze Jahvehs Freundschaft (סוֹד), so schreibt Spr. 3, 32 dieselbe insbesondere den יְשָׁרִים zu. Von den stehenden Verheißungsformeln wird das Wohnenbleiben im Lande ψ 37, 29 den Gerechten, Spr. 2, 21 a den Geraden zugesichert; ist es nach Spr. 10, 30 der צַדִּיק, welcher „ewiglich nicht wanket“, so gilt nach ψ 15, 5 c das Nämliche von den Inhabern einer V. 2—5 aufgeführten, mit der Unschuld beginnenden Reihe von Tugenden. Ehre, Leben, Sättigung, Rechtsschutz, Segenslohn, im Spruchbuch wie im Psalter die gewöhnlichsten Verheißungen, vertheilen sich ebenso auf die Vertreter der mancherlei Arten von Gottesfurcht. Doch fehlt es auch für die besondern Erweisungen der letzteren nicht an wörtlich oder inhaltlich übereinstimmenden Aussagen: Den unsträflich Wandelnden ist Jahveh ein Schild: Spr. 2, 7; ψ 84, 12. — Der Mund der Gerechten sproßt (יָנוּב) oder redet (יֶהְגֶּה) Weisheit: Spr. 10, 31 und ψ 37, 30. — Zu ψ 37, 16 „besser Wenig in eines Gerechten Hand als vieler (oder mächtiger) Frevler Ueberfluß“ vgl. Spr. 16, 8 „besser Wenig mit Gerechtigkeit als reichliche Einkünfte mit Ungerechtigkeit“ und 15, 16: „besser Wenig in Gottesfurcht als reiche Schätze und Aufregung.“ — Spr. 11, 28 b: „dem Laube gleich werden die Gerechten sprossen“ erinnert lebhaft an die Ausführungen dieses Gedankens in ψ 1, 3 und 112, 13 15. Als eine Erweiterung von Spr 10, 3 a erscheint der Erfahrungsspruch ψ 37, 25. Den Nachruhm (זֵכֶר) des Gerechten preist ψ 112, 6 b wie Spr. 10, 7. — „Licht ist gesäet dem Gerechten“, d. h geht ihm auf, bricht aus dem Dunkel hervor wie die Saat und nimmt wie diese wachsend zu: ψ 97, 11; nach Spr. 4, 17 gleicht der Pfad der Gerechten dem strahlenden, bis zum hohen Mittag immerfort steigenden Sonnenlicht. Hiermit ist weniger wachsende Erkenntniß als wachsendes Glück gemeint; denn nicht bloß satt zu essen hat der Gerechte: Spr. 13, 25; ψ 37, 25, sondern in seinem Hause ist so viel Reichthum: Spr. 15, 6, daß er den ganzen Tag zu spenden und zu leihen vermag und zu sparen nicht nöthig hat: ψ 37, 21, 26; Spr. 21, 26. Und wohl einem Jeden, der nicht müde wird, also dem Armen seine Barmherzigkeit zuzuwenden! ψ 112, 5 f.; Spr. 14, 21 b; dem Manne

milden Auges (טוֹב עַיִן Spr. 22, 9, ὁ βλέπων λεῖα LXX, 12, 13), der des Dürftigen achtet, wird Gott reichlich vergelten: ψ 41, 2—4, Spr. 19, 17; 22, 9; 25, 22; 28, 27 a, vgl. Ar. pr. III, 1137, 1140. Mit dieser opferwilligen Liebe, die das eigene Wohl nur in dem des andern findet, erwirbt sich der Gute, der Gerechte Gottes Wohlgefallen (Spr. 12, 2, ψ 5, 13), nicht mit äußern an sich inhaltsleeren Zeichen, mit Wort oder Opfer; rechtschaffene Gesinnung und Handlung nur hat Werth, darum ist der Gottlosen Opfer dem Herrn ein Gräuel: Spr. 15, 8; gottwohlgefälliger als Opfer ist Recht und Gerechtigkeit üben 21, 3; nicht mit Opfer (ψ 51, 18), sondern mit ungelogener Dankbarkeit (תּוֹדָה) ehrt man Gott, und wer „Wandel setzt" (שָׂם דֶּרֶךְ), d. h. statt der Worte die That reden läßt nicht wer Gottes Satzungen nur herspricht (סַפֵּר), darf auf seine Hülfe rechnen: ψ 50, 23; Arbeit, nicht Worte sind ersprießlich: Spr. 14, 23. Das Ideal einer solchen Liebe ist Menschen gegenüber die Vergeltung des Bösen mit Gutem, wozu negativ aufgefordert wird Spr 20, 22; 24, 29 und was in beispielloser Demuth der Sanger von ψ 141 in V. 5 als seinen Grundsatz ausspricht.*) Warnung, Rüge, Züchtigung

*) Der Vers lautet:

Schlage mich ein Gerechter — Liebe!
Weise er mich zurecht — Oel auf's Haupt!
Nicht weigere sich mein Haupt, nein! „noch einmal!"
Und mein Gebet sei der Lohn ihrer Schändlichkeiten.

In jeder dieser vier Zeilen ist ein Gutes genannt, mit dem ein Schlimmes vergolten werden soll, und am natürlichsten wird man vor חֶסֶד in a, 2 und vor שֶׁמֶן רֹאשׁ in b, 2 etwas wie וַאֲשַׁלֵּם לוֹ und vor עוֹד (das Hitzig sehr richtig im Sinne von زِدْنِى nimmt) ein אֹמַר ergänzen. Vollständig ausgedrückt ist der Gedanke der: Schlägt mich ein Gerechter — ich erweise ihm Liebe dafür; weist er mich zurecht — ich salbe dafür sein Haupt mit Oel; mein Haupt (d. i meine Wange) soll sich der Streiche nicht wehren, nein, ich will sagen: „Schlage noch einmal!" (vgl. Matth. 5, 39 ff.) und will die Schändlichkeiten meiner Feinde mit Gebeten für sie belohnen. Zur ersten Zeile ist nicht sowohl Spr. 27, 6: „redlich gemeint sind des Freundes Schläge", als vielmehr 9, 8 b zu vergleichen: „rüge den Weisen, so wird er dich lieben!" Es ist, als wäre der Sänger so eben mit der Widerstandskraft von Gott gestählt worden, um welche er ihn gegen die schmeichlerischen Einladungen der Frevler gebeten hatte, und spräche nun im Vollgefühl derselben jenen Entschluß der Heldendemuth aus. Schnell steigert sich jetzt der Gedanke; durch immer größere Leistungen möchte sich die Demuth überbieten; schon dünkt es ihr ein Leichtes, die Schläge des Gerechten mit freudigem Dienste zu vergelten, auch der Schurken Unbill will sie ertragen, ja für seine eigenen Peiniger will der Sänger beten, wo er die Wollust der Rache fühlen könnte. Das Pronomen in בְּרָעוֹתֵיהֶם in V. 5, d geht schon nicht mehr auf den

so freudig hinzunehmen, wie es sein Entschluß ist, mahnt überaus oft und eindringlich das Spruchbuch, das ein solches Verhalten als das Merkmal eines Weisen bezeichnet: Spr. 9, 8, b. Soll man sich aber gegen menschliche Zucht nicht sträuben, wieviel weniger darf man Gottes Zucht verachten: Spr. 3, 11, und wie sehr verdient deshalb der Gottlose die göttliche Rüge dafür, daß er Zucht hasse! ψ 50, 17 (die Verbindung שֹׂנֵא מוּסָר findet sich auch Spr. 5, 12). Kann menschliche Züchtigung ein wahres Wohlwollen zum Beweggrund haben, so sind die Strafen, welche Gott verhängt, in allen Fällen Beweise seiner unendlichen Liebe; wen er züchtigt, den liebt er, liebt ihn wie ein Vater sein Kind: Spr. 3, 12, vgl. ψ 103, 13. Darum Heil dem Manne, den Jahveh züchtigt! es geschieht nur, ihm Ruhe zu schaffen vor den Tagen des Unheils: ψ 94, 12f., Jj. 5, 17, vgl. auch ψ 119, 71.

Ein fast noch wirksameres Mahnmittel als in den Verheißungen für die Tugend hatte der Spruchdichter in der Beschreibung der Sünde und des trügerischen Schicksals der Gottlosen; denn damit zerstört er den Erzwahn, daß der Sündendienst, weil er allein offenbar reellen Genuß biete, ein Gebot der Klugheit sei.

Das gottfeindliche Wesen (פֶּשַׁע, die Abkehr von Gott als beharrliche: ψ 36, 2 wie im einzelnen Fall) erweist sich gleich dem gottseligen in einer Mannigfaltigkeit von Schattirungen. Der יִרְאַת יְהוָה im engern Sinne als der leicht verletzlichen Scheu vor dem Heiligen steht die über alles leichtfertig sich hinaussetzende frivole Spottlust (לָצוֹן) entgegen; die Leute, welche ihr ergeben waren, לֵצִים „Spötter", d. h. Religionsverächter, werden Spr. 21, 24 als von Uebermuth gleichsam kochende (זֵדִים), maßlos verwegene Widerspruchsgeister*) gekennzeichnet. Dem entsprechend nennt der fromme Thorafreund in ψ 119 diejenigen, welche ihn um seiner Gesetzesliebe willen „verspotten", זֵדִים; vgl. V. 51: זֵדִים הֱלִיצֻנִי עַד־מְאֹד. Mit ihrem eigentlichen Terminus aber erwähnt jene (nach Spr. 24, 9) verhaßte Menschenklasse nur der

---

צַדִּיק V. 5, a, sondern speciell auf die augenblicklichen Verfolger, welche nicht ausdrücklich genannt zu werden brauchten, da beim Gerechten von רָעוֹת nicht die Rede sein kann. — In V. 5, c könnte man כִּי־עוֹד freilich ohne Bedenken (nach Spr. 24, 27) mit dem folgenden ו verbinden, allein nichts hindert und es erhöht vielmehr das Ebenmaß der Spruchzeilen, daß man es selbständig und ebenso elliptisch fasse wie die entsprechenden vorhergehenden Glieder.

*) Für die Bedeutung von יָהִיר vgl. man das arab. استهتر „hartnäckig auf etwas bestehen."

1. Psalm, den glücklich preisend, welcher nicht in ihrem Kreise lebt: V. 1, d, da nach Spr. 15, 12 Spötter und Weise keinen Umgang miteinander haben. — Dem יָשָׁר steht direct gegenüber der Verdrehte, Unredliche, Falsche, עִקֵּשׁ Spr. 22, 5, ψ 18, 27, dem הוֹלֵךְ תָּמִים der נֶעְקַשׁ דְּרָכַיִם: Spr. 28, 18 (vgl. 10, 9), d. h der innerlich verdrehte Heuchler, der doppelte Wege geht, einen zum Schein und einen andern in Wirklichkeit, vgl. Spr. 2, 12—15. Will man sein Leben hüten, so bleibe man solchen fern: Spr. 22, 5, b, vgl. ψ 101, 4; denn Jahveh täuscht sie, wie sie ihn zu täuschen suchen: ψ 18, 27, b und legt ihnen Dornen und Schlingen auf den Weg, den sie gefahrlos zu wandeln meinen: Spr. 22, 5 a. Nichts ist ihm, dem im vollkommensten Sinne Geraden (ψ 92, 16), verhaßter als diese doppelwegige oder doppelherzige (לֵב וָלֵב ψ 12, 3) Falschheit, mag sie sich im Handeln als Verschlagenheit und schurkische Betrügerei oder im Reden als Lüge und Verleumdung kundgeben. Wagschalen des Betrugs (מִרְמָה) sind Jahveh ein Gräuel: Spr. 11, 1; 20, 23, und den Betrüger (אִישׁ־מִרְמָה) verabscheut er wie den mit Blutschuld Beladenen: ψ 5, 7; beide bringen ihr Leben nicht auf die Hälfte*): ψ 55, 24, unaufhaltsam**) flieht, wen Blutschuld drückt, der Grube zu: Spr. 28, 17. Wie nun der selig zu preisen, in deß Geiste kein Trug ist: ψ 32, 2, da nur Lippen ohne מִרְמָה Erhörung zu hoffen haben: ψ 17, 1, so ist es räthlich, Gott um Bewahrung vor unwahrer Rede zu bitten. Der Spruchdichter thut dies Spr. 30, 8 mit den Worten: „Eitles (שָׁוְא) und lügenhaftes Gerede entferne weit von mir!" und der spruchdichtende Psalmist ψ 119, 29: „den Pfad der Lüge entferne weit von mir!" und V. 37: „Halte meine Blicke ab, auf Eitles zu sehen." שָׁוְא bezeichnet das Böse als innerlich haltlos, hohl und nichtig und streift deshalb oft den Begriff des Falschen und Erlogenen. Wer seine Seele zu Eitlem erhebt, gehört nicht in Jahvehs Tempel: ψ 24, 4b, 3, denn auf Eitles sieht und hört Gott nimmermehr: Jj. 35, 13. Daher verfolgt er alles lügnerische Wesen mit eilig strafender Hand. Wer lange Tage sehen will, muß seine Lippen vor Trugreden be-

*) לֹא־יֶחֱצוּ, eig. theilen ihr Leben nicht in Hälften, d. h. bekommen nicht einmal die Hälfte davon heraus, vgl. ψ 102, 25: אַל־תַּעֲלֵנִי בַּחֲצִי יָמָי׃

**) אַל־יִתְמְכוּ־בוֹ, d. h. man dürfte ihn wohl nicht aufzuhalten vermögen. אַל gibt, wie so oft, der Aussage nur subjective Färbung und entspricht etwa dem deutschen: „nicht, mein' ich."

wahren: ψ 34, 13 f., denn kaum einen Augenblick besteht die Lügenzunge: Spr. 12, 19. Jahveh reißt die Trugzunge mit der Wurzel aus: ψ 52, 6 b, 7 c, alle glatten Lippen rottet er aus: ψ 12, 4, läßt die Lügenredner untergehen: 5, 7. Vergleiche zu diesen Stellen Spr. 10, 31; 19, 5. 9; 21, 28. Anfangs zwar „ist dem Menschen Lügenbrod süß, aber hernach wird ihm der Mund mit Kies gefüllt": Spr. 20, 17, denn den Lügenrednern soll das Maul gestopft werden: ψ 63, 12, verstummen sollen Lügenlippen: 31, 19. Das Verderben, welches die Zunge anrichten, die Sünden, welche sie begehen kann, schildert geißelnd der Psalter wie das Spruchbuch. Man hat im Gebrauch dieses kleinen Werkzeugs, in dessen Gewalt doch Leben und Tod steht: Spr. 18, 21, die größte Vorsicht und Beschränkung zu beobachten: 13, 3; 17, 27; 21, 23; ein Zungenmann, d. i. wer seine Zunge zu schädlicher Willkür entfesselt, steht nicht fest auf Erden: ψ 140, 12. Soll ein Lippenmann Recht behalten? Ij 11, 2. Wo viele Worte gemacht werden, sind auch viele Vergehungen: Spr. 10, 19, Ar. pr. III, 2501; Narren und Bösewichtern ist es eigen, von Nichtswürdigem überzusprudeln: Spr. 15, 2, 28, vgl. ψ 59, 8; 94, 4. Die Gefährlichkeit der Zunge macht den falschen Zeugen Spr. 25, 18 zum Streithammer, Schwerdt und spitzen Pfeil und läßt ψ 52, 4 die Verderben sinnende Zunge des Afterredners als eine gehämmerte Klinge erscheinen, vgl. ψ 57, 5; 59, 8; 64, 4, Spr. 12, 18. Eine tödtliche Waffe, deren „Verwundung tiefer dringt als Lanzenstich", ist die Zunge auch dem Araber, und überhaupt liegt den zahllosen arabischen Sprichwörtern über die Zunge ganz die gleiche Anschauung wie den hebräischen zu Grunde; ihre Zügelung wird empfohlen, vor ihrem Mißbrauch gewarnt, ihre Gefahren aufgewiesen, vgl. besonders Ar. pr. I, S. 437, Nr. 41, III, 641, 1407, 2551, 2856; II, S. 657, Nr. 254, III, 2597 ff., 2617; I, S. 559, Nr. 118, S. 674, Nr. 77, II, S. 35, Nr. 23, III, 396 f. — Von den weiteren Thatäußerungen jener falschen, unredlichen Gesinnung wird schließlich noch die Verleumdung und die unrechtmäßige Erwerbung von Eigenthum gerügt. Den Verleumder characterisirt sein Umherschleichen behufs möglichster Verbreitung seiner Anschwärzungen (רָגַל ψ 15, 3 und הוֹלֵךְ רָכִיל Spr. 11, 13 von den ursprünglich synonymen Wurzeln רגל und רכל) und das heimliche Zischeln der Zunge: vgl. mit מְלוֹשְׁנִי בַסֵּתֶר ψ 101, 5 תַּלְשֵׁן Spr. 30, 10 und לְשׁוֹן סָתֶר 25, 23. Die falsche Zunge ist auch das Mittel unredlicher Bereicherung: Spr. 21, 6; aber da Schätze des Frevels, d. i. unrecht Gut nicht frommt: 10, 2, so darf man auf erpreßtes oder geraubtes Gut nicht baun, nicht darauf achten, wenn das Vermögen anwächst: ψ 62, 11. „Schnö-

der Gewinnst (בֶּצַע) bringt seinen Besitzer selbst um's Leben": Spr. 1, 19; darum hat man wohl Grund, Gott um die Kraft zu bitten, dem Gelüste danach trotzen zu können: ψ 119, 36, daß man nicht etwa sein Geld um Wucherzins gebe oder Geschenke gegen Unschuldige annehme: vgl. mit ψ 15, 5 Spr. 28, 8 und 17, 23. Unter die Kategorie dieser Unredlichen gehören endlich der Bundbrüchige (בּוֹגֵד), der Gottes Wort verachtet: ψ 119, 158 und daher der Erkenntniß ermangelt: Spr. 22, 12 (beachte דַּעַת im 1. Gliede); sodann der Gewaltthätige (אִישׁ חָמָס ψ 140, 12, Spr. 3, 31), den nach ψ 140, 12 das Unglück in Sturmeseile erjagen soll — wozu man Spr 13, 21 vergleichen kann: „den Sündern setzt das Unheil nach (תְּרַדֵּף)" —; ferner der ungerechte Richter, welcher des Frevlers Partei ergreift: ψ 82, 2, Spr. 18, 5 und den Unschuldigen schuldig spricht: ψ 94, 21, Spr. 17, 15.

Wie der צַדִּיק die volle Lebensentfaltung der Gottesfurcht darstellt, so der רָשָׁע die der Gottesfeindschaft, und in dem weiten Gegensatz zwischen beiden bewegt sich vorzugsweise die gesammte Spruchdichtung der Psalmen; Schilderung ihres Wesens und Treibens, ihres gegenseitigen Kampfes, ihrer Schicksale, ihrer Hoffnung und ihres Lohnes und dazu Mahnungen betreffs des Verhaltens, das gegen sie zu beobachten, dies ist der Inhalt der Maschalpsalmen ersten Ranges. Eine treffende Characteristik des Bösen enthält ψ 36, 2—5, worin ihm nicht nur Scheu vor Gott, Abscheu vor dem Schlechten und irgend noch ein einsichtsvolles und gutes Handeln abgesprochen, sondern die Bosheit selbst als eine über sein Inneres dictatorisch gebietende, wie ein Orakel ihn bestimmende Macht dargestellt wird, die ihm Sünde und Haß beschönigt.*) Aehnliches heben wiederholt auch die Proverbien hervor, wie nämlich der Frevler, weit entfernt vor dem Bösen noch eine minimale Abneigung zu empfinden, vielmehr eine Freude am Uebelthun: Spr. 2, 14 und vor dem Rechtthun einen Ekel hat: 21, 7, in der Vollstreckung seines tückischen Anschlags (זִמָּה) eine Kurzweil: 10, 23 und in der Meidung des Bösen sogar einen „Gräuel" sieht: 13, 19, d. h. nach der herrschenden Bedeutung von תּוֹעֵבָה etwas einem heiligen Gesetze gänzlich Widerstreben=

---

*) Mit Lesung von לִבּוֹ in V. 2 übersetze man: „Wie ein Orakel redet die Bosheit zum Frevler tief in seinem Herzen, denn sie beschönigt's ihm in seinen Augen, wenn er sein Vergehen findet, wenn er haßt." Subject zu הֶחֱלִיק ist פֶּשַׁע, denn eben dadurch, daß sie ihn verblendet, wird die Bosheit dem Sünder oraculöse Macht.

des, womit die Sünde in gottvoller Ironie als eine den Sünder allmächtig bestimmende heilige Lebensnorm gedacht ist. Die hieraus erwachsende Verblendung (Spr. 4, 19), mit welcher der Gottlose Einsicht zu zeigen: ψ 36, 4 und Verständniß für das Rechte zu haben: Spr. 28, 5 aufgehört hat, wird im Spruchbuch als Thorheit bezeichnet; aber da es ein Standpunkt praktischer Lebensklugheit ist, der im Sünder vornehmlich den Unverständigen sieht (sofern er seinem eigenen Besten blind zuwiderhandelt: Spr. 12, 15; 14, 12), können uns wegen durchaus religiöser Grundlage in der psalmodischen Gnomik die Namen für den Thoren nur äußerst selten begegnen. — Aus Verblendung entspringt leicht der Dünkel der Einbildung, mit dem sich der Frevler seiner eigenen Gier rühmt: ψ 10, 3 und über die Verkehrtheiten des Bösen frohlockt: Sp. 2, 14. Hoffarth ist sein Halsschmuck: ψ 73, 6 — Zucht und Weisung hätte es sein sollen: Spr 1, 9 (עֲנָקִים*)); Gewaltthat sein Kleid: ψ 73, 6 — Gerechtigkeit sollte er anziehen: Jj. 29, 14. „Falschheit (אָוֶן) und Betrug sind die Worte seines Mundes": ψ 36, 4, „sein Mund verschlingt (förmlich) die Falschheit (אָוֶן)": Spr. 19, 28, so voll ist er davon; d'rum achtet er auch auf die Lippe der Falschheit: Spr. 17, 4 Seine liebste Beschäftigung sind tückische Mordgedanken; Bluterlauern ist seine Losung: Spr. 12, 6, vgl. 1, 11, Böses schmiedet er allezeit: 6, 14, selbst auf seinem Lager Unheil sinnend: ψ 36, 5; kann er doch nicht schlafen, wenn er nichts Böses thut: Spr 4, 16. Wegen dieser seiner Gewohnheit, freyle Pläne auszubrüten (זֹמֵם): ψ 37, 12, heißt er einfach אִישׁ מְזִמּוֹת Spr 12, 2 oder בַּעַל מְזִמּוֹת 24, 8 אִישׁ עֹשֵׂה מְזִמּוֹת ψ 37, 7 Ein Erzfeind des Lichts: Jj. 24, 13 wählt er das Nachtdunkel: ψ 11, 2 c (Spr. 2, 13 b), um den arglosen Gerechten zähneknirschend (ψ 37, 12, Jj. 16, 9) anzufallen. Und oft genug hat er Gelingen: ein beneidenswerth scheinendes Glück begünstigt ihn lange gemästet ist sein Wanst und aus feistem Antlitz hervor treten seine Augen**): ψ 73, 3 ff., vgl Jj. 15, 27. Allein „erhitze dich nicht über Böjewichter, glühe nicht vor Eifersucht auf

*) Vgl. Ar. pr. III, 2114: „die Klugheit ist eine Halskette (طوق) von Gold."

**) ψ 73, 7 b legt freilich die Lesung עֲוֹנֵמוֹ und die Fassung von חֵלֶב in dem Sinne eines fühllosen Herzens nahe; aber V. 4 b und überhaupt das Vorhergehende, welches von der äußern Kundgebung der Rohheit und Hoffarth spricht, läßt unsere Uebersetzung gleich gerechtfertigt erscheinen Bei dem allzu Wohlgenährten lagert sich besonders um die Augen herum eine so dichte Fettmasse, daß diese nur mit Mühe tief daraus hervorblicken zu können scheinen Die widerliche Erscheinung eines äußerlich sich groß gebahrenden Nichtswürdigen konnte nicht zutreffender gezeichnet werden.

die, so Unrecht thun!“ ψ 37, 1 = Spr. 24, 19, vgl. ψ 37, 7; 73, 3, Spr, 3, 31; 23, 17; 24, 1; der Jubel des Gottlosen ist nicht weit her: Ij. 20, 5. Schnell zwar und plötzlich erreicht er oft den Gipfel des Glücks, steht dann festgewurzelt (מַשְׁרִישׁ Ij. 5, 3) da wie ein grünender Baum, auf heimischem Boden sich ausbreitend: ψ 37, 35 und seine Sprossen über die Gartenmauer sendend: Ij. 8, 16; aber kaum ist man an ihm vorübergegangen, so ist er schon nicht mehr, umsonst frägt man nach seinem Standort, der ihn selber vergessen hat: ψ 37, 36, 10, Ij. 8, 18; 20, 7b, 9; wie Gras und dürres Laub ist er verdorrt: ψ 37, 2, Ij. 8, 12f., 18, 16, wie Stroh oder Spreu vor dem Winde verweht: ψ 1, 4, Ij. 21, 18, verflogen wie ein Traum, ein Gesicht der Nacht: Ij. 20, 8, vgl. ψ 73, 20; es bedurfte nur eines vorüberfahrenden Sturmes: Spr. 10, 25, nur eines Umstoßes, der ihn niederwarf: 12, 7, um sein Dasein spurlos zu vernichten. Mit dieser Schilderung des kurzen Glücks der Frevler vgl. Ar. pr. II, S. 618, Nr. 94b: مَثل الكافر مثل الأَرْزة المُنْجَذِبة على الارض حتّى يكونَ انجعافُها مرّة „das Bild des Ungläubigen ist das einer auf dem Boden sich ausbreitenden Fichte, die mit einem Male ausgerissen wird.“ — Weil nun doch die immer länger verziehende Ahndung die Ansicht einer diesseitigen Vergeltung öfter zu erschüttern droht, so scheint dem beängstigten Glauben der Glückszustand des Bösen nur darum möglichst wachsen zu sollen, damit desto mehr zu zerstören da sei und der Verlust desto schmerzlicher werde. Das Sprossen und Blühen der Frevler dient nur zum Zweck ewiger Vertilgung: ψ 92, 8, ihr Kindersegen ist nur so groß, um dem Schwerdte zu verzehren zu geben: Ij. 27, 14. Denn eine Zukunft (אַחֲרִית) hat der Böse nun auf keinen Fall: ψ 37, 38, Spr. 24, 20; nicht nur er selbst wird ausgerottet: ψ 37, 9, 34c, Spr. 2, 22a und sein Arm zerbrochen: ψ 37, 17 (10, 5), so hoch er ihn gehoben: Ij. 38, 15, auch seine Same wird ausgrottet: ψ 37, 28d (während des Gerechten Same gerettet wird: Spr. 11, 21) und sein Gedächtniß von der Erde vertilgt: ψ 34, 17, Ij. 18, 17; wurmstichig ist (יִרְקָב) sein Name: Spr. 10, 7. Was er auch für seine oder seiner Nachkommen Zukunft erhofft haben mag, „das Verlangen der Frevler bleibt unerfüllt“: תַּאֲוַת רְשָׁעִים תֹּאבֵד ψ 112, 10c = „תִּקְוַת“ Spr. 10, 28 und תִּקְוַת חָנֵף תֹּאבֵד Ij. 8, 13 (da תַּאֲוָה und תִּקְוָה nach Spr. 11, 23, רָשָׁע und חָנֵף nach Ij. 20, 5 vertauschbar sind). Der Tod zerstört der Frevler, ja der Mannes-

kräftigen (אוֹנִים) Hoffnung: Spr. 11, 7, denn im Tode nehmen sie weder ihr irdisch Gut noch ihre Ehre mit sich: ψ 49, 18. Nicht aus Schadenfreude (Spr. 24, 17 f.), aber beruhigt durch den endlichen Vollzug der Gerechtigkeit frohlocken dann die Gerechten beim Fall der Gottlosen: ψ 107, 42; Jj. 22, 19; den sie insgemein erleben: Spr. 29, 16; aber die Bosheit verschließt (beschämt) ihren Mund: ψ 107, 42; Jj. 5, 16. Vgl. noch ψ 58, 11; 91, 8; 92, 12; 112, 8. Hiernach ist Spr. 29, 6 zu verstehen: „in eines bösen Mannes frevlem Treiben liegt ein Fallstrick, aber der Gerechte jubelt und freut sich“, d. h. eben darüber, daß der Böse in seinem bösen Thun wie in einer Schlinge den Tod gefunden.*) Solche späte Siegesfreude ziehe man dem langen Aufschub eines schrecklichen Gerichtes vor und hüte sich also der Sünder Weg zu betreten: ψ 1, 1; Spr. 4, 14; denn wie Gott ihnen fern ist: Spr. 15, 29, so auch alles Heil: ψ 119, 155; der Tag des Unglücks, für welchen Gott sie geschaffen: Spr. 16, 4, „ihr Tag“ muß unvermeidlich eintreffen: ψ 37, 13.

Jene hebräische Grundansicht von einem ewigen Vergeltungsgesetz, welches sich in diesem Ausgang des Kampfes zwischen Jahvehs Verehrern und Feinden wohl befriedigt sah, aber bei zahlreichem Widerspruch der Erfahrung zu einem immer unsichereren Problem wurde, bis nach dem Scheitern aller Versuche es für das Diesseits zu retten die Hoffnung am Grabe aufgepflanzt und hinter ihm ein Gericht über Auferstandene geahnt wurde — jene Grundansicht, daß „Gott jedem nach seinem Thun vergelte“: ψ 62, 13; Jj. 34, 11; Spr. 24, 12; prägte sich unter dem Griffel des Maschaldichters in einer Reihe ganz eigenthümlicher Redetypen aus, die auch in der Gnomik der Psalmen reichlich verwandt sind. Zunächst verfährt Gott zur vollen Ausgleichung von That und Lohn gegen den Menschen ganz wie dieser gegen seine Brüder; dem Reinen erweist er sich rein, dem Falschen verschlagen: ψ 18, 27; verspottet die Spötter: Spr. 3, 34; betrügt den ums Leben, der den Armen betrügt: Spr. 22, 23; vgl. Ar. pr. I, S. 91: انّما تغرّ من ترى ويغرّك من لا ترى „täuschest du, wen du siehst, so wird dich einer täuschen, den du nicht siehst“, ähnlich I, S. 98, Nr. 285. Sodann erscheint die Strafvollziehung als ein Zurücklenken des Unrechts auf den oder dessen Haupt, von welchem es ausgegangen. „Gott wird die Falschheit“ der ungerechten

*) Wenn also Böttcher statt יָרֹן lieber יִרְאֶה lesen will, so ist das wegen des stereotypen Zusammenstehens von רָאָה und שָׂמַח: ψ 107, 42, Jj. 22, 19 und wegen des prägnanten Sinnes von רָאָה ψ 112, 8 = „siegreich auf etwas sehen“ kein so übler Vorschlag.

Richter „auf sie zurücklenken“ ψ 94, 23; eines gottlosen Feindes „Unheil kehrt auf sein eigenes Haupt zurück und auf den eigenen Scheitel fährt ihm seine Gewaltthat herab“: ψ 7, 17; vgl. 79, 12; was überhaupt der Mensch vollbringt (גְּמוּל יָדָיו, seiner Hände Leistung) kehrt auf ihn zurück: Spr. 12, 14 (vgl. 24, 18, לְךָ hinter אַפּוֹ zu ergänzen). Vgl. Arab. prov. II, S. 532: لا تسخر من شيء فيحور بك „verspotte nichts, es könnte auf dich zurückkehren!“ III. 941 b; من دفع الشرّ بالشرّ رجع عليه „wer Böses für Böses zahlt, gegen den wendet es sich zurück“. Fernere Beispiele für die tiefe Selbstverblendung des Frevlers, mit der er wider andere Verderben sinnend dieses selbst auf sich herabbeschwört, sind folgende: „das Schwert gürten die Frevler — es wird sich in ihr eigen Herz tauchen“: ψ 37, 14 f.; vgl. Ar. pr. III, 1382: من سلّ سيف البغي قُتل به „wer das Schwert der Ungerechtigkeit zieht, wird dadurch getödtet.“ „Fallen in ihre eignen Netze werden die Frevler“: ψ 141, 10; ähnlich 35, 7 f.; vgl. Jj 18, 7: „es stürzt ihn (den Frevler) sein eigner Anschlag“; ψ 7, 16: „eine Grube grub (mein tückischer Feind) und hölte sie aus und fällt nun in die Grube, die er selbst anlegte“: vgl. Spr. 28, 10; 26, 27; Qoh. 10, 8: ψ 57, 7; Ar. pr. II, S. 658: من حفر مهواة وقع فيها „wer eine Grube gräbt, fällt selbst hinein“, III, 638. Zu den Fluchsprüchen: ψ 140, 10: „meiner Belagerer Haupt — ihrer (eignen) Lippen Unheil bedecke sie!“ und 109, 17—19: „er liebte den Fluch — d'rum hat er ihn getroffen“*) u. s. w., vgl. Ar. pr. II, S. 724: من عيّر عُيّر „wer beschimpft, wird beschimpft“ und Jj. 20, 16: „Schlangengift (ψ 140, 4) sog er ein, nun würgt ihn die Zunge der Natter.“ Ein weiterer Schritt in der stilistischen Gestaltung dieses Gedankens ist die Uebertragung der vergeltenden Macht von Gott oder seinem menschlichen Werkzeug auf die zu vergeltende That. „Zu Tode führt den Frevler der Frevel“: ψ 34, 22; vgl. Spr. 1, 32: „der Abfall der Einfältigen wird sie morden u. s. w.“, 11, 3: „die Falschheit der Betrüger richtet sie selbst zu Grunde“, Jj, 5, 6: „den Thoren tödtet der Unmuth und den Albernen die

*) Man könnte unbedenklich übersetzen: „so treff' er ihn!“ denn in der Reihe der Fluchsprüche werden auch V. 17, a, 2 und b, 2 Verwünschungen enthalten sollen; das ו consec. spricht nur die Gewißheit aus daß der Fluch schon erfüllt, der versagte Segen schon auf immer entrissen sei

Ereiferung", Spr 1, 19: „unrecht Gut nimmt seinem (eignen) Besitzer das Leben", 5, 22: die eignen Sünden fangen den Frevler" (; ähnlich ψ 40, 13: הִשִּׂיגוּנִי עֲוֺנֹתַי „meine Vergehungen haben mich erreicht"); Qoh 10, 12: „des Thoren Lippen verschlingen ihn"; Ar. pr. II, S. 696: تخيلة تقتل نفس الخايل „der Hochmuth tödtet den Hochmüthigen selbst", III, 2429: قاتل الحريص حرصه „die Mörderin des Habsüchtigen ist seine Habsucht"; vgl. Fleischer, Ali's 100 Sprüche S. 77, Nr. 162 und S. 85, Nr. 253 Am kühnsten ist der Ausdruck für dieses Verhältniß in Jj. 8, 4: „Gott überliefert (den Sünder) in die Hand seiner Missethat." Sodann wird, was eine Strafe verdient, zum Strafmittel und was ein gefährliches Uebel zur Folge hat, zu diesem selbst: „Gott wird (die ungerechten Richter) durch ihre eigne Bosheit vernichten": ψ 94, 23; meine gottlosen Feinde „mögen in ihrem eignen Hochmuth gefangen werden"; ψ 59, 13; vgl. Spr. 11, 5: „durch ihre eigne Bosheit kommen die Bösen zu Falle", 11, 27: „wer nach Bösem trachtet, den trifft dies"; Ar. pr. II, S 946: يغنى بالشر من جناه „getroffen vom Bösen wird, wer es verübt", I, S. 206: بذات فمه يفتضح الكذوب „durch die eigne Rede wird der Lügner beschimpft"; Spr. 11, 6: „in ihrer eignen Gier werden Betrüger gefangen"; 5, 12: „an den Stricken seiner Sünde (zu חַבְלֵי חַטָּאתוֹ vgl. חַבְלֵי הַשָּׁוְא Jes. 5, 18) hängt (der Frevler) fest", in welchem Sinne auch Ar. pr. II, S. 331 das Sprichwort steht: كل شاة برجلها معلقة „jedes Schaf wird am eignen Fuße aufgehängt." Das Organ der Versündigung birgt die Strafe oder Gefahr, welche sie nach sich zieht, schon in sich, ja erhält endlich die rächende Gewalt selbst. Hiernach ist Spr. 10, 6, 11 so zu verstehen, daß der Frevler Mund die Gewaltthat berge, von der sie selbst erfaßt werden sollen, (während der Mund des Gerechten eine Lebensquelle für ihn selbst ist und seinem Haupte Segnungen beschieden sind.) „Der Mund des Thoren ist sein Sturz und seine Lippen ein Fallstrick für seine Seele": Spr. 18, 17. „Ueber die (Uebelthäter kommt) ihre Zunge" עָלֵימוֹ לְשׁוֹנָם: ψ 64, 9, d. h. die Strafe ihrer frechen Reden, (vgl. Jj. 21, 17: „wie oft — kommt über die [Frevler] ihr Verderben?" עָלֵימוֹ אֵידָם, d. h. das Verderben, welches sie andern zugedacht.) Lohn und Strafe werden auch als

eine Frucht angesehen, welche aus der betreffenden Gesinnung oder Handlung mit Naturnothwendigkeit hervorwächst und vermöge ihrer adäquaten Beschaffenheit sachlich mit letzterer sogar wieder zusammenfallen kann. „Der Mann nährt sich von der Frucht seiner Lippen“: Spr. 18, 20 (vgl. Ar. pr III, 2583); „dafür, daß man Erkenntniß haßte ... soll man die Frucht seines Wandels essen und an seinen Anschlägen sich sättigen“: Spr. 1, 31; „von seinem Wandel sättigt sich, wessen Herz abgewichen, und von seinem eignen Wesen (מֵעָלָיו) ein guter Mensch“: 14, 14 *). Das allmählige Reifen jener Frucht wird unter dem Bilde einer Schwangerschaft versinnlicht: ψ 7, 15: mein gottloser Widersacher „gebiert Nichtiges; mit Unheil ist er schwanger gegangen und Täuschung hat er geboren“, ungefähr wie Jj. 15, 35: die Gottlosen „gehn mit Unheil schwanger und gebären Nichtiges (אָוֶן), und ihr Leib zeitigt Täuschung“, d. h. sie üben Frevel in der Hoffnung auf Gewinn, aber der Erfolg betrügt sie. „Täuschung ist ihr Trug“ שֶׁקֶר תַּרְמִיתָם heißt es ψ 119, 118 von den Gesetzesübertretern; gedachten sie nämlich zu betrügen, so betrogen sie vielmehr sich selbst; vgl. Jj. 15, 31: er hätte sich nicht sollen auf Eitles verlassen, denn Eitles sollte sein Lohn sein.“ Zum Gedanken vgl. außerdem Spr. 1, 18; 10, 24; 11, 18, f., Ar. pr. III. 1363, Qoh. 4, 5. Alt endlich scheint die Vorstellung der Vergeltung als der Erndte der ausgesäeten That, am bündigsten ausgedrückt in dem arabischen Sprichwort Arab. prov. II, S. 372: كما تزرع تحصد „wie du säest, wirst du erndten“ (= Gal. 6, 7), vgl. S. 699, Nr. 367, III, 1244 ff.; dann Spr. 22, 8: „wer Verkehrtes säet, wird Nichtiges erndten“ ziemlich = Jj. 4, 8: und mit Hervorkehrung des Gedankens, daß die gute That Mühe, ihre

*) Sehr kühn verwerthet diese Vorstellung der That als einer vom Thäter selbst zu verzehrenden süßen oder bittern Speise Jj 20, 23: „Gott regnet über den (Frevler) herab seine Speise“, d. h. die Bosheit, welche er nach V. 12 f. als eine leckere Speise sparsam unter seinem Gaumen zurückhielt. — Wie die Vergeltung der That als ihr Genuß gedacht wird, so auch als ihre Ererbung; Spr. 14, 18: „Alberne erben Thorheit, aber Gescheidte krönen sich mit Erkenntniß“, d. h. wie ihr Treiben nichtig war, so auch ihr Lohn, aber kluge Menschen haben in ihrer Klugheit eine Krone. Nach dieser ganzen Denkweise ist auch Sur. 19, 83 zu verstehen: وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ „wir wollen ihn erben lassen, was er gesagt“, d. h. der seines zukünftigen Besitzes allzu sichere Gottesleugner soll die Frucht der stolzen Worte erndten, in denen er seine falsche Gewißheit aussprach; denn da der ganze Zusammenhang der Stelle nur auf harte Bestrafung geht, kann nicht wohl gemeint sein, daß ihm seine Wünsche, wenn auch nur auf kurze Frist gewährt werden sollen.

Frucht aber Wonne schafft, ψ 126, 5: „wer mit Thränen säet, wird mit Jubel erndten."

Die bittere Enttäuschung, mit welcher der Ertrag seines Thatenackers für den verblendeten Sünder verbunden zu sein pflegt, wird besonders scharf in Bezug auf das Selbstvertrauen des Reichen und die Einbildung des Hoffärthigen hervorgehoben. Psalm 49 schildert, wie „die da baun auf ihre eigne Stärke und ob ihres Reichthums Größe sich brüsten": V. 7, doch „ihren Nachkommen ihre Macht lassen" müssen, obwohl „ihr Herz wähnt, ewig ständen ihre Häuser, ihre Wohnungen Geschlechter hindurch": V. 11c, 12, wie sie ja „im Tode doch nichts von allem mit sich nehmen" (Qoh. 5, 14) und ihr wachsender Reichthum deshalb keine Besorgniß einzuflößen braucht: V. 17 f. Aehnlich redet das Spruchbuch 18, 11 davon, wie „der Reichthum zwar in der Einbildung seines Besitzers (בְּמַשְׂכִּיתוֹ) eine feste Stadt und hohe Mauer" sei, aber wer darauf baue, dahinwelken und am Tage des Zorns keine Hülfe davon haben werde: 11, 28. 4. In ängstlicher Sorge um Mehrung seiner Habe: Spr. 28, 22 und doch wieder in steter Sorglosigkeit: ψ 73, 12 den schließlichen Mangel nicht ahnend: Spr. 28, 22 stolzirt er einher mitten in seinem Sturz (יָעֹז בְּהַוָּתוֹ): ψ 52, 9. — Sei aber der Reichthum die Ursache der Ueberhebung oder was immer, „jeder Uebermüthige ist ein Gräuel Jahvehs, man darf wetten (יָד לְיָד), daß er nicht ungestraft bleibt": Spr. 16, 5, vielmehr zum Ueberfluß wird Jahveh dem Hoffärthigen heimzahlen: ψ 31, 24c, wird stolze Augen (עֵינַיִם רָמוֹת Spr. 6, 7) demüthigen: 18, 28b. Des Menschen Hochmuth erniedrigt ihn schon ohnehin: Spr. 29, 23 und geht seinem Fall voraus: 16, 11; 17, 19b; 18, 12, mit ihm kommt Schande: 11, 2 (vgl. ψ 107, 40.) Daß Hochmuth Niedrigkeit im Geleit habe, bezeichnet treffend Sur. 19, 33 die Verbindung جبّار شقيّ „ein elender Hochmüthiger" und das sprichwörtliche ضعيف وجبّار „schwach und hochmüthig": Ar. pr. III, 1749. Solchen leeren Dünkel soll denn auch ein frommer Mensch tief verabscheuen und besonders ein König, wie David*) in seinem Regentenspiegel spricht:

*) Wenn wir auch vorsalomonische Psalmen in unsere Vergleichung hineinziehen, so geschieht dies, obwohl wir vor Salomo keine eigentliche Maschaldichtung kennen, in Gemäßheit unsrer Absicht, diejenigen spruchartigen Gedanken und Wendungen im Psalter möglichst vollständigst nachzuweisen, welche er mit den mustergültigen Maschalschriften gemein hat, seien sie nun vorher oder nachher stereotyp geworden. Ohne Zweifel hat Salomo (oder seine Schule) manche davidische Geistesblüthe, welche bereits ein spruchähnliches Gepräge hatte, seiner Spruchpoësie einverleibt, jedoch so, daß ihre eigenthümliche Verwendung in seinem מָשָׁל häufig einer Neuschöpfung gleichkommt.

„Wer hochfahrende Augen und aufgeblasenen Sinn hat, den mag ich nicht“: ψ 101, 5. Für die hier gebrauchten Ausdrücke גְּבַהּ־עֵינַיִם וּרְחַב לֵבָב vergleiche man den Spruch Spr. 21, 4: רוּם עֵינַיִם וּרְחַב־לֵב נִר רְשָׁעִים חַטָּאת׃ „Hoffahrt der Augen- und Aufgeblasenheit des Herzens — der Gottlosen Leuchte ist Fehlgehn“, d. h. der Dünkel ist eine schlechte Leuchte, ein Irrlicht, bei dem die Gottlosen fehlgehn. Die Größe der Uebermüthigen ist in der That nur Einbildung und Schein; darum lehrt uns ψ 141, 4 beten, daß wir mit den großen Herren (אִישִׁים auch Spr. 8, 4) keine Gemeinschaft haben und „von ihren Leckerbissen nicht kosten“ mögen, und darum mahnt ebenso Spr. 23, 3: „begehre nicht nach seinen (eines מֹשֵׁל) Leckerbissen!“ Vor den Leckerbissen der Könige (زاد السلاطين) warnt auch der Spruch bei Fl., Ali's 100 Sprüche, S. 71, Nr 85. Aus Neid wegen des hohlen Glücks solcher irdischen Machthaber sich in Harnisch zu setzen wäre thöricht; überhaupt gilt der ψ 37, 8 gegebene Rath: „Laß ab vom Zorn und entschlage dich der Hitze, ereifre dich nicht — das schlägt doch nur zum Uebeln aus (אַךְ־לְהָרֵעַ)“, vgl. Spr. 29, 22: „ein Leichterhitzter (בַּעַל חֵמָה) vergeht sich viel“ und Ar. pr. III, 2263: الغَضَب مفتاح كل شرّ „Zorn ist der Schlüssel alles Schlimmen.

Wie die Großen der Erde zu ihrem eignen und ihrer Unterthanen Besten sein sollen, lehrt das Königsbild der Psalmen, ψ 72 in einem Ideal geschildert, dessen lebendige Darstellung vom neuen Throninhaber gehofft wird, ψ 101 gleichsam in einer die Regierungsmaxime enthaltenden Thronrede. Die Hauptzüge dieses Bildes finden im salomonischen*) Spruchbuch ihren Wiederhall. In ψ 72 wird die Sicherheit und Wohlfahrt des Landes, ruhm- und siegreiche Herrschaft und eine Fülle überschwänglicher Verheißungen auf des Königs wandellose Gerechtigkeit gegründet, und ψ 101 hebt mit dem Vorsatz an diese Gerechtigkeit zu preisen. In Uebereinstimmung damit heißt es Spr. 25, 5: „Durch Gerechtigkeit be-

*) Die im Folgenden verglichenen Stellen des Spruchbuchs sind (ausgenommen 31, 4 und 9) fast alle echt salomonisch. In Spr. 25—29 ist zwar in mehr negativen Aussagen ein dunkleres Gemälde des Staats und der Regierung vor uns entrollt als 10—22, 16; aber daraus folgt noch nicht (mit Ewald, sal. Schr. S. 43 f.) eine spätere Abfassung; Erfahrungen im Kleinen und bei den Nachbarstaaten reichten für einen Fürsten, der so weitsehend war wie Salomo und, darf man vermuthen, so achtsam auf die politischen Ereignisse im Ausland, gewiß hin, um ihn über noch nicht vorhandene, aber in Zukunft mögliche Gefahren, wie Vielherrschaft u. dgl. in warnenden Sprüchen richtig urtheilen zu lassen.

steht der Königsthron" — 16, 12b; 29, 4: „durch Recht verleiht ein König dem Lande Sicherheit" (vgl. ψ 72, 7b); 16, 10: „ein Königsmund vergeht sich nicht im Gericht". Ueberhaupt ist es des Königs Ehre eine Rechtssache unparteiisch zu untersuchen, Gottes freilich sie zu schirmen: Spr. 25, 2; allein auch er soll nach Gottes Beispiel vornehmlich als Rechtsschirmer auftreten, den Gedrückten und Armen, auf deren Seite sich gewöhnlich das Recht befindet, zu diesem verhelfen: vgl. ψ 72, 2b, 4, 12 (= Jj. 29, 12) ff. mit Spr. 29, 14; 31, 9. Dafür, daß Gerechtigkeit das erste Erforderniß einer guten Regierung ist, vgl. auch Ar. pr. III, 993: دولة الملوك في العدل „die Herrschaft der Könige beruht auf Gerechtigkeit", 868. 1389: dafür, daß den König Milde gegen den Armen ziere, III. 105. Der Furchtbarkeit des königlichen Zornes gegenüber ist die königliche Huld (רָצוֹן) erquickend „wie eine Wolke, die den Spätregen bringt": Spr 16, 15 und „wie der Thau auf dem Grase": 19, 12; in der kühneren Sprache leidenschaftlicher Dichtung ist es nach ψ 72, 6 der König selbst, welcher „wie Regen fällt auf abgemähete Wiesen, wie Wolkenerguß, Landesbewäßrung." Die Gerechtigkeit als Schirmerin der Unterdrückten und verbunden mit huldvoller Herablassung, d. h. die Gnade (חֶסֶד) ist gleichfalls eine Stütze des Thrones und eine Behüterin des Königs nach Spr. 20, 28 und wird daher ψ 101, 1 neben der richterlichen Geradheit (מִשְׁפָּט) vom König gepriesen. — Sind nun diese Eigenschaften einem Fürsten zunächst das Unentbehrlichste, so bedarf er doch in seiner so verantwortlichen Stellung mehr als jeder andere aller mannigfachen Tugend. „Auf unschuldigen Wandel" muß er sein „Augenmerk richten, in Herzensreinheit wandeln, nichtswürdige Rede nicht vor seine Augen stellen, Ausschweifungen (סֵטִים) meiden": ψ 101, 2 f.; nach Spr. 16, 12 ist's dem König ein Gräuel Böses zu thun, nach 17, 7 steht ihm Lügenlippe nicht an, nach 31, 4 (Koh. 10, 16 f.) ziemt ihm nicht Weintrinken, nicht Rauschbegier. Bei solcher Gesinnung duldet der Fürst aber auch in seiner Umgebung nur den Tugendhaften und verfolgt in seinem Volke die Ruchlosigkeit. Sein reines Herz (ψ 101, 2) beut das hohe Geschenk seiner Freundschaft jedem reinen Herzen: Spr. 22, 11, das verdrehte Herz weist er von sich: ψ 101, 4; wer reine Wege wandelt, soll ihm dienen: V. 6. Wer Gerades redet, den liebt er: Spr 16, 13, ein Lügenredner besteht nicht vor seinen Augen: ψ 101, 7; er würde auch seine Diener zu Bösewichtern machen, wollte er auf Lügenworte hören: Spr. 29, 12. Ebenso wenig kann er den Hochmüthigen ertragen: ψ 101, 5; wer gegen ihn das Maß der schicklichen Bescheidenheit überschreitet (מִתְעַבֵּר), verscherzt sein Leben: Spr. 20, 2. Während der Ge-

rechte, dessen Lippen ihm wohlgefallen: Spr. 16, 13, unter seiner Herrschaft blüht: ψ 72, 7, schickt sich der König mit jedem Morgen von Neuem an, alle Frevler im Lande auszutilgen: ψ 101, 8, zerstreut sie wie mit einer Wurfschaufel: Spr. 20, 26 schon durch den bloßen Blick: 20, 8, vgl. 25, 4 f. (und zu dem hier gebrauchten Bilde von der Ausscheidung der Schlacken für die Hinwegräumung der Frevler ψ 119, 119). —

Außer diesen in Inhalt, Denkweise oder Ausdruck zusammentreffenden Ausführungen der einfachen und liedmäßigen Maschaldichtung sind beiden schließlich noch einige Wendungen gemeinsam, welche sich oben nicht wohl unterbringen ließen.

Von Gottes Wort, Gesetz oder Verheißung gilt im Psalter Aehnliches wie von der Weisheit im Spruchbuch, indem diese Begriffe je dem verschiedenen Character der Schriftgattung und ebendeshalb auch einander entsprechen. Aus Gottes Gesetz fließt Leben wie aus den Lehren der Weisheit: ψ 119, 25, 37, 50, 93, 144, Spr. 13, 14; 16, 22. Wie die Zucht der letztern, so hat auch ersteres die Kraft den Einfältigen zu witzigen: ψ 19, 8; 119, 130, Spr. 19, 25, vgl. 8, 5. Gotteswort und Weisheit sind beide erwählenswerther als Silber, Gold und Feindgold: ψ 119, 72, 127, Spr 8, 10 f.; 3, 14 f; 16, 16; 8, 19, vgl. 20, 15, Jj. 28, 15—19, Qoh. 7, 11; sind ihren Freunden süßer als Honig und Honigseim: ψ 19, 11; 119, 103, Spr. 24, 13 f., vgl 16, 24. Vgl. auch Ar. pr. III, 2124: العلم والادب خير من الفضّة والذهب „Weisheit und Bildung sind besser als Silber und Gold."

ψ 119, 5: „o daß doch meine Wege gerichtet wären (יִכֹּנוּ דְרָכָי)" vgl. mit Spr. 4, 26: „wäge ab die Bahn (מַעְגַּל, ψ 104, 6) deines Fußes und all deine Wege seien gerichtet!"

ψ 64, 7: „des Mannes Busen und Herz ist tief" ist vielleicht ein Sprichwort*) in dem Sinne von Spr. 20, 5a: „ein tiefes Wasser ist der Rathschluß im Herzen des Mannes" (vgl. 18, 4: „ein tiefes Wasser sind Worte aus Mannes Mund").

ψ 55, 22 „weicher sind ihre Worte als Oel und sind doch gezogene Schwerdter" vgl. mit Spr. 5, 3 f.: „glätter als Oel ist ihr Gaumen, doch ihr Ende . . . . scharf wie ein zweischneidig Schwerdt."

---

*) Ein solches einzeiliges Sprichwort ist vielleicht auch ψ 77, 11, b: שְׁנוֹת יְמִין עֶלְיוֹן „es ändert sich die Rechte des Höchsten", d. h. der züchtigende Gott zeigt sich auch wieder als der erbarmende; oder es liegt hier der Rest eines alten מָשָׁל vor, der etwa gelautet haben könnte: לֹא לָנֶצַח יִשָּׁכַח אֶבְיוֹן וּשְׁנוֹת יְמִין עֶלְיוֹן׃, s. ψ 9, 19.

Rettung aus Lebensgefahr unter dem Bilde eines der Schlinge des Vogelstellers entronnenen Vogels beschreibt ψ 124, 7 (91, 3) wie Spr. 6, 5, und das Unglück eines verlassenen oder vertriebenen Menschen veranschaulicht ψ 102, 8 und Spr. 27, 8 durch die Mitleid erregende Gestalt eines einsamen oder flüchtigen Sperlings.

Das verdiente Loos der Thoren und Sünder, daß ihre Arbeit nicht ihnen selbst, sondern Andern zu Gute komme, bringen wie an vielen Stellen die Maschalschriften so auch die Psalmen zur Sprache: ψ 39, 7 klagt schon vom Menschen überhaupt: „er häuft auf und weiß nicht, wer es einsammelt“; ψ 109, 11 wird dem Undankbaren (V. 4f.) angewünscht: „Fremde mögen plündern, was er mühsam erwarb (יְגִיעוֹ)“, dgg. ψ 128, 2; vgl. Spr. 5, 10, wo vor Buhlereien mit der schlimmen Aussicht gewarnt wird, daß Fremde sich sättigen würden an des Wollüstlings Kraft und dem, was er in fremdem Hause sich mühsam verdiene (עֲצָבִים); 28, 8: „wer sein Vermögen durch Zins und Wucher mehrt, sammelt es (schließlich doch) für einen, der's den Armen schenkt.“ Ijob verwünscht sich für den Fall seiner Schuld mit der Formel 31, 8: „so wollt' ich säen und ein anderer sollt' es genießen!“ Nach Qoh. 2, 25 „gibt Gott dem Sünder saure Arbeit (עִנְיָן) zu sammeln und aufzuhäufen, um's dem zu überlassen, der vor Gott gut ist.“ Auch die gnomische Muse der Araber lacht ernstlich über diese Tücke des Schicksals: Ar. pr. I, S. 570: رُبَّ زارعٍ لنفسه حاصدٌ سِواه „oft säet jemand für sich und ein anderer erndtet“; vgl. III, 1722: هذا يَصيد وهذا ياكل السَّمَك „der eine jägt und der andere ißt die Fische“; Ali's 100 Spr. S. 85, Nr. 260: هشم الثريد غيرُ آكله „einer brockte zur Suppe ein, ein anderer aß sie.“ Joh. 4, 37 wird der Satz ὅτι „ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων“ ein wahres Wort (λόγος ἀληθινὸς) genannt, d. h. ein echtes Sprichwort.

Unbekümmert um das gegenseitige Zeitverhältniß der redemäßigen und liedmäßigen Maschaldichtungen, obwohl mit bestem Bewußtsein davon, haben wir beider gemeinsame Denk- und Redeweisen verglichen und glauben mit Ausnahme einiger nur möglicher, doch unsicherer Combinationen den letzten Ursprung des jedesmal Zusammengestellten aus einem spruchdichtenden Genius

wahrscheinlich gemacht zu haben. Mögen die betreffenden Theile des Spruchbuchs, resp. des Buches Hiob und die des Psalters noch so weit auseinanderliegen und die Abhängigkeit bald auf dieser, bald auf jener Seite statthaben, mit der zähen Nachwirkung einer der Hauptsache nach salomonischen Kunst hat es seine Richtigkeit. Das Resultat dieser Blätter ist der Nachweis einer der Maschaldichtung eigenthümlichen Stereotypik in Form und Gedanken als eines charakteristischen Merkmals, welches die Sinnsprüche bei aller Verschiedenheit doch den Sprichwörtern nahe stellt. Außerdem zeigen die zahlreichen Berührungen mit geflügelten Worten der Araber, wie dessen, was entweder aus dem Spruchschatz der Volksweisheit bewußt entnommen oder einem der letzteren unbewußt analog schaffenden Gestaltungstriebe entwachsen ist, nicht wenig sei. Wenn daher Ewald (salom. Schrn. S. 15) sich gegen eine Vergleichung der hebräischen mit den arabischen Spruchsammlungen so entschieden ausspricht, ist er dabei nur so weit im Recht, als der מָשָׁל an eine Kunstform gebunden und das Product künstlerisch besonnener Arbeit ist, das arabische Volkssprichwort hingegen keine formelle Schranke kennt und wie alle Volkssprichwörter bei einer glücklichen Gelegenheit aus einem guten Kopfe mühelos hervorgegangen alsbald in Umlauf gekommen ist. Allein der gnomische Gedanke der sog. salomonischen Sprüche ist gewiß nicht immer das Originalerzeugniß kunstbeflissener Maschaldichter, sondern recht häufig aus der natürlichen Volksweisheit entlehnt und bei niederm Anlaß entstanden, wenn er freilich auch, weil vom Spruchdichter ausgewählt und geschätzt, in dessen Grundanschauung sich trefflich fügen mußte. Denn daß die hebräischen Kunstsprüche ihrem Inhalte nach auf leichtem Wege zu landläufigen Sprichwörtern werden konnten, lehrt ein Blick in die Freytagsche Sammlung, wonach eine große Fülle derselben von den Arabern adoptirt worden ist.

Wenn man nun die Grundeigenthümlichkeiten des maschaldichterischen Kunstgepräges wirklich auf Salomo zurückzuführen hat, so dürfte die Vermuthung nahegelegt sein, ob nicht etliche gnomische Psalmen auf seiner unmittelbaren Autorschaft beruhen. Nehmen wir zuvörderst als gewiß an, daß ψ 72 ein echtes Maschallied sei, so braucht man die Ueberschrift לִשְׁלֹמֹה nicht durchaus zu verachten und von der Bedeutung des לְ als dem لام الاختصاص (Lamed der Zugehörigkeit und Urheberschaft) nicht abzugehen. Die Einwürfe wegen zu später Färbung der Sprache sind nicht so zwingend als man glauben möchte. Das Lied ist reich an ἅπ. λεγγ., weil es sich in ungewöhnlichen, kühnen Bildern ergeht: vgl. זַרְזִיף V. 6, פִּסָּה V. 16, יִנּוֹן V. 17; andere Ausdrücke sind

sehr selten: גֵּז in dem Sinne von Wiesenschur nur noch Am. 7, 1, אֶשְׁכָּר nur noch Ez. 27, 15, לִפְנֵי־שֶׁמֶשׁ nur noch Js. 8, 16. Wo überdies der Parallelismus ein Synonymum verlangt, ist das Erscheinen wenig gebräuchlicher Worte erklärlich: אֶשְׁכָּר neben מִנְחָה, עִם־שָׁמֶשׁ neben לִפְנֵי־יָרֵחַ; denn mit letzterem, nicht mit דּוֹר דּוֹרִים geht עִם־שָׁמֶשׁ parallel. Was לִפְנֵי V. 17 heißt, muß es auch V. 5 bedeuten; laut Js. 8, 16 aber bedeutet es dort „im Scheine“, und zu seiner Anwendung führte den Dichter das bei יִנּוֹן wahrscheinlich vorgestellte Bild einer im Sonnenlicht Sprossen treibenden Pflanze: „im Sonnenlicht sprossen wird sein Name“, d. i. einfach: „sein Gedächtniß wird blühen.“ V. 5 hat demnach den Sinn: „Man fürchtet dich bei Sonne(n=) und Mondschein“, d. h. allezeit. Der kräftige Ausdruck עָפָר יְלַחֵכוּ V. 10 könnte gerade durch dies Lied in Gebrauch gekommen sein; und was endlich die scriptio plena von תּוֹךְ V. 14 anlangt, so ist daraus nichts Sicheres zu entnehmen, da doch z. B רֹב, welches Js. 35, 9 plene vorkommt, hier in V. 7 defectiv geschrieben ist. Der Psalm ist überhaupt ein solches Original, daß sein Reichthum an neuen, bisher kaum üblichen Ausdrücken nicht auffallen darf; Salomo hat, wie jedes wahre Genie, seine Sprache durch Aufnahme fremder Ausdrücke und eigner Neubildungen unendlich bereichert, und manches davon mochte zufällig erst bei spätern Schriftstellern wieder hervortreten. Das Herrscherglücksbild des Psalms ist ohne Zweifel von Salomos machtvoller Regierung hergenommen; aber eben deshalb kann dieser denselben nicht, (wie Del. will) bald nach seiner Thronbesteigung, sondern erst dann gedichtet haben, als das 1. reg. 10 Berichtete nicht mehr der Zukunft angehörte. Der Ausdruck „Königssohn“ und die Gebetsform des Liedes könnte nun auf die Annahme führen, Salomo habe dies Gedicht auf sich selbst bezogen; indeß ist es schwer zu begreifen, wie derselbe, dem Jahveh nach einem Gebete ähnlichen Inhalts (1. reg. 3, 9) das hohe Maß ihm verliehener Gerechtigkeit im Traume enthüllt hatte und dessen Richterweisheit (nach 1. reg. 3, 28) längst im Lande ruchbar geworden war, später ein zweites Gebet gleicher Art sollte als Gedicht veröffentlicht haben; auch paßt Derartiges wie V. 11 b, 17 c trotz der zulässigen Erwartung, daß die dem Stuhle Davids gegebenen Verheißungen in ihm sich erfüllen möchten, nicht zu Salomos (nach 1. reg. 3, 7 f.) anspruchsloser Gesinnung. Am natürlichsten denkt man sich, falls Salomo der Verfasser ist, die Entstehung des Psalms so: Indem Salomo in immer größerem Maßstabe erfuhr, wie un=

vergleichliche Früchte aus einer gerechten Leitung aller staatlichen Verhältnisse hervorreifen müssen, bildete er sich bei dem gleichwohl gefühlten Mangel, daß menschliche Gerechtigkeit niemals eine vollkommen lautere sein kann, allmählig das Ideal eines mit göttlicher Gerechtigkeit angethanen Herrschers, entwirft sich nun im Gedanken ein folgerichtiges Bild der noch tausendfach glücklicheren Zustände, welche ihm entsprechen würden, und drückt, hievon beseligt, in einem Liede den großen Wunsch aus, Israel möge einmal die Verwirklichung dieses Ideales erleben. Was ihm selbst bereits über Erwarten beschieden war, theilt er (in V. 7—10) dem entworfenen Gemälde mit.

Durch überschriftliches Zeugniß ist unter den gnomischen Psalmen nur noch das schöne Stufenlied ψ 127 dem Salomo zugeeignet, das aber mit ψ 128 offenbar von dem nämlichen Dichter herrührt. Gegen salomonische Abfassung ist nur die Schreibung שֵׁנָא in V. 2, welche das Qerî corrigirt und welche leicht aus der Unachtsamkeit eines Abschreibers erklärbar ist, dem die aramäische Schreibung im Griffe lag. Bei Erledigung dieses Bedenkens aber ist jede Verlegung in spätere Zeit unnöthig. Der Psalm klingt ganz wie aus dem Munde eines Herrschers, der zur Friedenszeit sein rühriges Volk von der Gefangenschaft in bloß irdischer Beschäftigung auf den alleinigen Spender alles Segens verweist; man beachte die Anredeform des zweiten Verses. Außerdem trifft Sprache*), Spruchton, Gedanke, alles das auffällig mit den Sprüchen Salomos zusammen; für die Schätzung des Kindersegens (in V. 3ff. wie in ψ 128, 6) vgl. Spr. 17, 6 und für die Würdigung tüchtiger Söhne als einer Waffe gegen den Feind (V. 4f.) Spr. 27, 11. Der Hausbau V. 1 geht, weil sich das Folgende ausschließlich in bürgerlichen Interessen bewegt, viel wahrscheinlicher auf das Familienhaus als auf den Jahvehtempel; und wenn hier Jahveh, Spr. 24, 3 die Weisheit das Haus baut, so enthält das keinen Widerspruch, da die Weisheit des Spruchbuches zu ihrem Kern und Gipfel die Gottesfurcht hat. — In ψ 128, ebenfalls mit Anklängen an das Spruchbuch, mahnt derselbe königliche Dichter, da er in seinem vorigen Liede mißverstanden werden konnte, sein Volk (in V. 2) zur Arbeit zurück, die, wenn in Gottesfurcht gethan (V. 4), das Familienglück begründe. Hier dürften vielleicht besonders noch die aus der Pflanzenwelt entnommenen Vergleiche in V. 3 für jenen Salomo sprechen, der nach 1. reg 4, 33 von der Ceder bis zum Ysop zu reden wußte und der in Uebereinstimmung damit (nach Ewalds Vermuthung)

*) Vgl. Delitzsch zu diesem Psalm.

auch ψ 144, 12 ff. gedichtet haben mag. Vgl. in dieser Hinsicht auch ψ 72, 3, 6, 16.

Vielleicht wären uns also drei salomonische Muster der Dichtgattung erhalten, welche מָשָׁל und שִׁיר in sich vereinigt, ψ 72, 127 und 128, Muster, von deren ästhetischem Werthe wir anerkennen müssen, daß die Muse ihretwegen nicht zu erröthen brauchte.

Berichtigung.

S. 6, Z. 4—5 v. o. lies: Königsreihe statt Königreiche.
„ 27, „ 5 v. u. lies: sicherer statt sicheres.
„ 31, „ 1 v. u. lies: المستقيمَ statt المتقيمَ.
„ 31, „ 12 v. u. lies: לֵב־ statt לֵכ־